LOS DESAFÍOS DECOLONIALES DE NUESTROS DÍAS: PENSAR EN COLECTIVO

María Eugenia Borsani - Pablo Quintero
(Compiladores)

Walter Mignolo
Edgardo Lander
Catherine Walsh
Zulma Palermo
Adolfo Albán Achinte
Rolando Vázquez Melken

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Universidad Nacional del Comahue

LOS DESAFÍOS DECOLONIALES DE NUESTROS DÍAS: PENSAR EN COLECTIVO

María Eugenia Borsani - Pablo Quintero
(Compiladores)

Walter Mignolo
Edgardo Lander
Catherine Walsh
Zulma Palermo
Adolfo Albán Achinte
Rolando Vázquez Melken

educo
Editorial de la Universidad Nacional del Comahue
Neuquén – 2014

LOS DESAFÍOS DECOLONIALES DE NUESTROS DÍAS: PENSAR EN COLECTIVO
María Eugenia Borsani - Pablo Quintero (Compiladores)

Los desafíos decoloniales de nuestros días : pensar en colectivo /
Walter Mignolo ... [et.al.] ; compilado por María Eugenia Borsani y Pablo Quintero. - 1a ed. - Neuquén : EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, 2014.
234 p. ; 23x16 cm.

ISBN 978-987-604-411-0

1. Pensamiento Político. I. Mignolo, Walter II. Borsani, María Eugenia, comp. III. Quintero, Pablo, comp.
CDD 320.1

©- 2014 – Educo
Editorial de la Universidad Nacional del Comahue
Buenos Aires 1400 – (8300) Neuquén – Argentina
infoeduco@gmail.com
http: educoblog.blogspot.com

ÍNDICE

Introducción. Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo **/ 7**
María Eugenia Borsani - Pablo Quintero

Retos decoloniales, hoy **/ 23**
Walter Mignolo

Decolonialidad, Interculturalidad, Vida desde el Abya Yala-Andino.
Notas pedagógicas y senti-pensantes **/ 47**
Catherine Walsh

Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia **/ 79**
Edgardo Lander

Irrupción de saberes "otros" en el espacio pedagógico: hacia una "democracia decolonial" **/ 123**
Zulma Palermo

Arte, docencia e investigación **/ 151**
Adolfo Albán Achinte

Colonialidad y Relacionalidad **/ 173**
Rolando Vázquez Melken

Sobre los conferencistas invitados **/ 197**
Semblanza de los Centros, Grupos, Equipos, Colectivos y Movimientos participantes

LOS DESAFÍOS DECOLONIALES DE NUESTROS DÍAS: PENSAR EN COLECTIVO

María Eugenia Borsani[1] - Pablo Quintero[2]

La voz 'patagonia', para quienes aquí no habitan, connota algo del orden de lo extraño, lo lejano, tierra de aventura; si bien no remite al exotismo del Caribe o a la singularidad de la Amazonia, sí nos acerca a la noción del fin del mundo, o para decirlo de otro modo, a territorios últimos. En este suelo de confines, en la ciudad de Neuquén, norpatagonia argentina, se llevó a cabo entre los días 9 y 12 de Octubre de 2012 el **III Encuentro CEAPEDI-COMAHUE y Encuentro Internacional del Colectivo Modernidad / Colonialidad - Patagonia 2012.** Esta reunión fue organizada por el Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad -CEAPEDI-, de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue -UNCo- junto al Grupo de Estudios Sobre Colonialidad -GESCO- con sede en la Universidad de Buenos Aires. Hoy, ya casi año y medio de ocurrido el Encuentro, aún se siente el entusiasmo que muchos vivenciamos al tiempo que este evento ocurría, era impensable hacer en la UNCo una reunión de este tipo, de no haber contado, por sobre todas las cosas, con la generosidad de los asistentes que respondieron a nuestra convocatoria con un "allí estaré". Ciertamente se trató de una invitación un tanto atípica: el tono fue más o menos éste: "queremos que Ud. venga a nuestra casa, pero pídale a su universidad que le facilite el billete para poder tenerlo con nosotros" dado que carecemos de recursos para un encuentro de esta magnitud.

[1] Directora del CEAPEDI, Universidad Nacional del Comahue
[2] Director del GESCO, Universidad de Buenos Aires

Y así, desde una extraña mezcla de empecinamiento, inconsciencia, entusiasmo de nuestra parte y enorme generosidad por parte de nuestros invitamos logramos reunir a Walter Mignolo (Duke University, EE.UU.); Edgardo Lander (Universidad Central de Venezuela); Catherine Walsh (Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador); Adolfo Albán-Achinte (Universidad del Cauca, Colombia); Zulma Palermo (Universidad Nacional.de Salta, Argentina); Rolando Vásquez (Universidad de Utrecht - Holanda); María Lugones (Binghamton University, EE.UU.) y a Nelson Maldonado-Torres (Universidad de California, Berkeley) quien estuvo presente bajo la modalidad de video-conferencia. Nos acompañaron a su vez un cuantioso número de colectivos, centros y movimientos sociales de nuestro país y también de Chile, México y Brasil, que se destacan por llevar a cabo acciones de resistencia que posibilitan ser leídas en clave decolonial. Es decir, aún cuando no todos asumen (ni tienen por qué asumir) explícitamente las líneas directrices del Programa Modernidad/ Colonialidad /Decolonialidad, sí todos convergen en una tenaz crítica a nuevas y viejas (pero aún vigentes) formas de colonialidad diseñadas desde el occidente imperial.

Comenzamos tempranamente con la difusión del evento, y tratamos de ser muy explícitos en la redacción de las circulares que iban saliendo, replicamos algunos párrafos:

> "El Programa de Actividades contempla la apertura de un espacio destinado a la presentación de Equipos/Programas de investigación/ Centros/Relatorías de Experiencias / Movimientos Sociales y Colectivos, afines a la perspectiva Modernidad-Colonialidad"
>
> **"**Este encuentro *no* tendrá la modalidad habitual de los congresos con mesas en simultáneo. No habrá convocatoria a envíos de comunicaciones."

Sin embargo ocurrieron situaciones interesantes durante la difusión previa al evento, por caso, recibimos correos en los que nos consultaban a qué disciplina correspondía en el 'congreso'; respondíamos en la línea de *Teorías sin disciplina* (Castro-Gómez y Mendieta, 1998) y con *Indisciplinar las ciencias sociales* (Walsh, Schiwy, y Castro-Gómez, 2002), *Desobediencia epistémica* (Mignolo, 2010) y *El vuelco de la razón* (Mignolo, 2011) en mente. Nuestra respuesta se apoyaba en dirección a lo que estos textos y autores vienen impulsando respecto a los corrimientos obligados a dar en el campo de las ciencias sociales y humanas ya que 'otras' son posibles (Walsh, 2007). Si quedaba claro la inexistencia de un campo disciplinar rector del Encuentro, es que estaba entonces sumamente clara nuestra convocatoria. Sin embargo, no dejaban de ser asombrosos los intercambios obtenidos con potenciales asistentes, desorientados justamente por el hecho de que no había "disciplina" convocante, lo que nos indicaba entonces que estábamos bien encaminados. No asistieron muchos de nuestros colegas docentes que vienen estudiando estos temas, incluso de nuestra misma universidad. Las razones: varias y de distinto tenor, pero lo más interesante que se escuchó fue que al no haberse diseñado un espacio para presentar ponencias, no se justificaba la presencia en el encuentro porque no 'aplicaba' curricularmente la mera asistencia. Ocurrió, en más de una ocasión, que recibíamos ponencias y resúmenes de ponencias, siendo que no estaba contemplada tal modalidad y nos veíamos en la obligación de devolverlos a su autor/a, explicando, una y tantísimas veces, que las participaciones, además de los invitados, eran de colectivos, grupos, movimientos, centros, etc. y no a título personal con trabajo individual. Sin duda, lo que ocurría en la instancia previa al Encuentro era consecuente con el fenómeno de colonización de nuestras prácticas pedagógicas y con la constitución de la academia como un espacio privilegiado para auscultar la colonialidad presente en nuestros pensamientos y acciones, dejando al

descubierto una profunda y muy problemática brecha entre los contenidos teóricos y el desempeño práctico, cuestión que viene siendo abordada en los últimos años por Zulma Palermo (2005) y que fue también tematizada en este evento.

El encuentro comenzó con la intervención de Walter Mignolo a propósito de los "Retos decoloniales, hoy"; Catherine Walsh presentó la articulación entre "Decolonialidad e Interculturalidad"; Rolando Vázquez disertó sobre "Tiempo, colonialidad y ética". Llegado su turno, María Lugones conferenció "Sobre género, cuerpos y sexualidades". Edgardo Lander abordó el vínculo entre "Crisis civilizatoria y colonialidad". Adolfo Albán Achinte, bajo el pretexto de "Descolonizar el arte/estética" descolonizó la instancia misma en la que tenía que intervenir con su conferencia; con otro proceder pero en la misma línea, Zulma Palermo se presentó junto a su equipo, para dialogar sobre "*Logos* Otros y Orillas Otras". Y finalmente, el día 12 de Octubre, fecha más que simbólica, contamos con la video-conferencia "Racismo Epistémico" de Nelson Maldonado-Torres.

Sin duda, se hizo sentir la ausencia de Aníbal Quijano, quien nos envío unas cálidas líneas haciéndonos saber que lamentaba no poder acompañarnos precisamente durante esos días, debido a su apretada agenda de trabajo. Desde que publicará en 1992 su ensayo "Colonialidad y modernidad /racionalidad", el trabajo epistémico de Quijano se ha convertido en un potente faro que enciende al pensamiento crítico latinoamericano, en su mayoría adormecido precisamente en los años en los que Quijano irrumpe con su perspectiva sobre el poder y su noción de colonialidad del poder. Y es que, ciertamente, su 'andamiaje teórico' (como a él mismo le gusta denominarlo), está arraigado en sus producciones y propuestas anteriores sobre el pensamiento de José Carlos Mariátegui, sobre la heterogeneidad estructural de América Latina, y sobre la modernidad en nuestro subcontinente. Al estar anclada en un conjunto de cuestiones de tanta importancia,

las propuestas de Quijano se han hecho centrales para repensar en su totalidad ese espacio/tiempo llamado América Latina.

La propuesta de Quijano sobre la colonialidad, específicamente sobre la colonialidad del poder, sentó las bases de un conjunto de nuevas producciones que comenzaron a indagar en las relaciones estructurales entre las diversas modalidades moderno/coloniales de clasificación social ("raza", "género", clase) y las dinámicas de dominación y explotación, tanto material como subjetiva, en que devinieron tales modalidades (Quijano, 2000). Este esfuerzo de originalidad intelectual, logró concatenar diferentes y añejas intervenciones del pensamiento latinoamericano que emprendieron rumbos similares. Es por ello, que cada vez con más fuerza la categoría de colonialidad y su contrapartida epistémico-política, la decolonialidad, es debatida y asimilada por activistas, intelectuales, y movimientos sociales no sólo en América Latina.

Tampoco pudimos contar con la presencia de Santiago Castro-Gómez quien nos dijo en marzo de 2011, en ocasión de un encuentro en Buenos Aires: "podría el CEAPEDI reunir nuevamente al Colectivo", propuesta que desde que se echó a rodar fue apoyada con entusiasmo y suma generosidad por Walter Mignolo y luego por quienes se dieron cita en la ciudad de Neuquén.

El encuentro brindó la posibilidad de que se encontraran los conferencistas junto a diversas organizaciones y sujetos que desde el "pensar-actuar" descolonizante vienen manifestándose en diferentes ámbitos de lucha epistémica y política. En dicha dirección, el Encuentro fungió también como un espacio inter-cultural, que orientado desde la decolonialidad, posibilitó un diálogo plural entre los diversos asistentes, tanto movimientos sociales y conferencistas como público en general. La reunión y el diálogo fluido entre cada uno de estos actores individuales y colectivos -con específicas

historicidades-procuró dar a una experiencia intercultural anclada en la decolonialidad.

Es común confundir entre sí las nociones de interculturalidad, multiculturalismo e incluso diversidad cultural, pero cada una de ellas posee un sentido distintivo que las diferencia de las otras. La idea de interculturalidad ha estado sometida desde el comienzo de este siglo a diversos manoseos que abogan en el encubrimiento de potencialidad política y epistémica de la misma. La idea de interculturalidad no proviene originalmente del pensamiento decolonial pero tiene en sus albores una impronta crítica y descolonizadora que Catherine Walsh (2009) ha explorado y expandido en sus múltiples labores intelectuales y activistas. Retomando la propuesta de Quijano (1992) sobre la *colonialidad del poder* y la noción de *diferencia colonial* de Mignolo (2003), Walsh ha demostrado como las relaciones inter-culturales se estructuran históricamente bajo la sombra de las relaciones de poder, dando origen a entramadas heterogéneos y discontinuos que forman las bases de las relaciones sociales en América Latina.

En este sentido, discutir la interculturalidad, lejos de representar un paradigma inocuo de "respeto" e "inclusión" de la otredad, pretende pensar y actuar en el espacio sobre el cual se definen las marcaciones de la colonialidad y de la diferencia colonial para ponerlas en cuestión. Es así que interculturalidad y decolonialidad forman parte de un entramado indisoluble constituido desde un necesario e indispensable pensamiento y posicionamiento "otro", enfrentado a los paradigmas dominantes.

Por ello, nunca fue más oportuno reunir a los movimientos y actores en este escenario, en suelo patagónico donde se aún se oyen los estragos de la colonialidad y donde se está sintiendo de manera inocultable el alarmante despliegue del neo-colonialismo transcorporativo, dado que nuestro suelo y sus reservas (mucho mejor llamadas, sus 'bienes comunes')

desafortunadamente, se han convertido en centro de atención mundial por parte de la civilización depredatoria, y de la cultura del espanto, que lleva ya cinco siglos de existencia en lo que hoy ha dado en llamarse América Latina y más de un siglo y casi tres décadas en zona patagónica a partir de la denominada "Campaña del Desierto", encabezada por Julio Argentino Roca, uno de los mentores del genocidio de las comunidades originarias de la zona sobre finales del Siglo XIX.

Hoy, dicha matriz global de mercantilización y destrucción de la vida encuentra su correlato local en el modelo de "desarrollo" basado en el extractivismo y en los agronegocios como modalidades para continuar la acumulación incesante de capital dentro de un escenario global de crisis sistémica, que hoy se ve reflejada en lo que para muchos es el paradigma del desarrollo económico y salvavidas de la crisis energética del país: el mega-yacimiento Vaca Muerta, que no es sino el escenario del despliegue de una nueva modalidad de desplazamiento y extinción de comunidades junto a la depredación de los recursos/bienes de nuestro suelo bajo modalidades extractivas prohibidas en otras latitudes, incluso en países de Latinoamérica, por su ya indiscutida y letal peligrosidad. Un nuevo término se instaló en la zona hace ya casi dos años, fracking (también denominada fractura hidráulica), que remite a una técnica extractiva que trepana las entrañas de la tierra, en busca de hidrocarburos no-convencionales, indispensables para sortear la crisis energética local y global, la que en definitiva, nos remite a una crisis civilizatoria que exhorta a pensar qué hacer ahora y ya, como nos ha venido alertando Edgardo Lander desde hace tiempo. La fractura hidráulica ha sido prohibida y o suspendida temporariamente en países como Francia (Junio del 2011), Bulgaria (Enero, 2012), Alemania, (Mayo, 2012), Colombia (Septiembre, 2012), Canadá (2011), algunos estados de los EE.UU., algunos cantones suizos, junto a acciones de suspensión hasta poder conocer con precisión sus consecuencias, como por

caso son las acciones tomadas por parte de algunos municipios de España, y en localidades italianas que se han declarado libre de fractura hidráulica. En nuestro país hay un fuerte movimiento asambleario que ya ha logrado acciones en el mismo sentido en numerosas localidades.

Pero claro está que el evento no versó sobre la fractura hidráulica, sino sobre la fractura político-epistémica provocada por el modelo moderno colonial que puede hacer todo cuanto le venga en gana y se le antoje en donde también se le antoje, aún cuando eso implique muerte, saqueo y destrucción, tal el lema de los movimientos locales antifracking. El fracking (o frackinstein, denominación otorgada muy ingeniosamente por grupos activistas locales) es sólo una muestra de cuán viva y operante está esa matriz colonial de poder (Mignolo, 2003).

Sin embargo, y curiosa pero afortunadamente, toda praxis colonial, todo intento de dominación y de explotación inaugura irremediablemente un nuevo ciclo de conflictos en donde pueden observarse el despliegue simultáneo de *praxis decoloniales*. Este mismo suelo patagónico nos da fehacientes muestras de acciones desobedientes, resistentes, críticas, tenaces y transformadoras, surgidas, en su gran mayoría, desde espacios extra-académicos que hacen pensar, a su vez, en un horizonte futuro de alternativas. Son esas acciones y esos espacios los que deben ser hoy nuestros espacios de aprendizaje, lo que significa una reversión en la concepción del proceso de enseñanza/aprendizaje, a saber: 'la universidad enseña, el afuera aprende', necesita hoy subvertirse 'la universidad enseña junto a lo que aprende del afuera'. Por ello es que fueron indispensables las presencias de los grupos, colectivos, centros, movimientos. Con esas asistencias y participaciones durante los días del evento nos dispusimos a *pensar el pensar*. Ésta, que ha sido prácticamente una consigna repetida en los anteriores encuentros del CEAPEDI (2010 y 2011), nos invita a reflexionar profundamente por las maneras y modalidades

que históricamente han adquirido nuestras perspectivas de conocimiento y que también en la actualidad imbrican nuestros saberes condicionando nuestra forma de ver, de pensar, de sentir y de interpretar el mundo.

Es éste el tiempo para dejar a la intemperie la intencionalidad de determinados insumos teóricos que, bajo la pátina de críticos, no son sino meras convalidaciones del estado de cosas; refinadas y sofisticadas tramas conceptuales, con muy buena presentación en la superficie, pero con un fondo de complicidad para que nada cambie y las ciencias sociales y humanas sigan por allí distraídas y despobladas de mundo. Y parte de la academia, continúe encerrada en sus cubículos universitarios: por caso, ciencias *sociales y humanas*, paradójicamente desiertas de sociedad y de preocupaciones mundanas. Tramas de suma densidad teórica, pero infértiles, deshidratadas, secas.

Suele utilizarse el proverbio castellano del Siglo XV "poner las barbas en remojo" para referirse a cuestiones que instan a la reflexión con el tenor de la advertencia y la exhortación crítica. Si se nos permite aquí aplicar la metáfora entendemos que hay que poner a las ciencias sociales y humanas en remojo, para nutrirlas, humectarlas de sociedad, de gentes. Hay que volverlas humanas y sociales: inundarlas de mundo, atravesarlas de presente, descolonizarlas, desacralizando incluso la idea misma del conocimiento científico.

Las ciencias sociales y humanas, y en general todas las teorizaciones sobre lo social, han venido generando un proceso de enorme distanciamiento respecto a aquello mismo sobre lo que teorizan, han puesto el mundo y lo que acontece en una situación de lejanía y extrañamiento, como si acaso así fuera más fácil, fiable y objetiva su inspección.

Llegados a este punto, hoy tales conceptualizaciones caen en saco roto, en muchas ocasiones hablando y tematizando sin contacto alguno con aquello que se vuelve mero "objeto investigativo" y que sólo sirve a efectos de

lograr un tan profuso como infértil conocimiento de lo humano. Por ello, la distancia abismal que se da entre nuestro desempeño académico y el mundo de lo humano y de lo social, al que sólo aludimos en una serie de definiciones, conceptos y categorías, pero, las más de las veces, tomando un profundo distanciamiento con aquello mismo que plasmamos teóricamente. Claro que importa el campo definicional y la precisión conceptual a la hora de construir los andamiajes categoriales, pero, sin duda existe también una supra-valoración de las definiciones en el campo de las ciencias sociales y humanas. De ordinario, ciertamente las definiciones operan aportando calma y sosiego intelectual. Mignolo nos ha enseñado que toda definición implica la determinación de algo y con ello, el control que ejerce el enunciante de aquello definido, siendo que, en clave modernidad/colonialidad, lo que interesa, no es la enunciación sino el sujeto enunciante, de allí la importancia que cobra la geo-corpo-política del conocimiento: quién dice qué, desde dónde, a instancias de qué, con qué intencionalidad, qué lenguas, memorias, tradiciones y saberes se ponen en juego en el acto de la enunciación, que historias (locales) están involucradas, qué cuerpo habla.

Sobre esto último resultaron más que significativos los aportes que brindó María Lugones en su conferencia que versó sobre la colonialidad que ha atravesado los cuerpos de las mujeres por lo que se hace imperioso desandar la trama e interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad y la violencia que se ha inscripto en dicha trama, que es menester desmontar (Lugones, 2008).

Las historias, los cuerpos y las memorias que la prepotencia colonial obliteró, son las que la decolonialidad atiende y ubica en el centro de la escena epistémica y política, desmontando la colonialidad del poder, que ha operado en la construcción de los procesos de subalternización.

Por ello, retomando el problema de las definiciones, la perspectiva decolonial es renuente a definiciones que la cristalicen y pongan en funcionamiento como si acaso se tratara de un nuevo producto en el circuito académico. Nada más alejado al "*programa"* y a la "*práctica"* decolonial. Precisamente porque no se trata de una teoría consolidada, no es algo protocolizado y ya dado, sino algo que está pasando a escala mundial, simultáneamente al despliegue de la colonialidad, también a escala global, y al colapso del liberalismo y neoliberalismo, hoy voces re-emergentes están enseñando otras posibilidades de dar con vidas y mundos que ponen en cuestión el derrotero moderno, nos muestran que en el estado de cosas al que hemos llegado, la indignidad y la barbarie han tocado fondo.

Entonces, si lo que se busca es el cobijo que aportan ciertos entramados conceptuales, no es la decolonialidad el lugar donde encontrarlo, precisamente porque, por una parte, no se agota en un trabajo de mera conceptualización y por la otra, porque lejos de aportarnos calma, la decolonialidad inquieta y desasosiega. Invita a prácticas desobedientes, a desprendimientos y a indisciplinamientos, a dar un giro, a virar respecto de la hegemonía occidental e imperial que impuso un orden mundial a expensas de sus intereses de dominio y opresión.

Hoy vienen dándose cambios radicales que diseñan otro derrotero de la razón; no ya el logocentrismo, ni el racionalismo, ni la heteronormatividad, ni objeto de culto alguno de proveniencia moderna colonial, puesto que no han logrado dar con un mundo mejor ni con ordenamientos políticos más justos, ni han contribuido en nada a la bonhomía entre los humanos. Tales cambios radicales son transformaciones civilizatorias impostergables, no pasibles de dilación alguna, que invitan a despertarnos del letargo intelectual y político, en el que la academia ha estado inmersa por tanto tiempo y aún hoy en día continúa, gran parte de ella, en un tan cómodo como

cómplice estado intelectual de hibernación. "Despertar del sonambulismo que suele caracterizar a nuestras universidades exige detenerse para volver a formular algunas interrogantes básicas. Preguntas pre-teóricas, que se refieren al sentido esencial de lo que hacemos: ¿Para qué y para quién es el conocimiento que creamos y reproducimos? ¿Qué valores y qué posibilidades de futuro son alimentados? ¿Qué valores y posibilidades de futuro son socavados?" (Lander, 2000:53), preguntas éstas que estuvieron presentes en el Encuentro.

En esa dirección, el programa modernidad/ colonialidad, en tanto opción epistémico-política, desmonta y visibiliza la lógica que estructura la matriz colonial de poder, abriéndose a otras trayectorias, a otros derroteros teóricos y prácticos, a genealogías negadas, invitándonos a optar por otros domicilios epistémicos y políticos donde alojarnos, invita a abrevar en otros reservorios, y a construir un pensamiento de frontera, en donde pensar esté amarrado al actuar, ofreciendo y posibilitando entonces una hermenéutica ampliada más allá del acotada geografía eurocéntrica colonial. Y por qué hablamos de una hermenéutica ampliada? Porque hace falta una acción de reinvención del mundo y de los mundos por fuera de la opresiva coraza colonial y para ello es también menester echar mano a otros recursos interpretativos por fuera del escenario intra-moderno, ya saturado.

En síntesis, el colectivo modernidad/colonialidad despliega un pensamiento urticante de una obstinada irreverencia e intransigencia, que hoy se vuelve indispensable para estar a la altura de las circunstancias de este presente de complejos cambios en el ordenamiento mundial. Y esto se torna impostergable porque se nos agota el tiempo (Lander, 2006) y lo que está en juego es la vida misma, en este momento de brutal embestida imperial disfrazada bajo la re-edición del progreso y el futuro bienaventurado, que no es sino otro nuevo maquillaje del colonialismo con distintas modalidades pero igual

pretensión de sojuzgamiento de territorios y gentes en beneficio del capital internacional.

Concluimos estas líneas expresando nuestro agradecimiento a las autoridades de la Universidad Nacional del Comahue, por haber comprendido la importancia de la realización de un evento de esta naturaleza en nuestra casa, junto a las distintas secretarías que colaboraron en la organización. Muchísimas gracias a colegas, estudiantes, amigos y familia que desinteresadamente nos brindaron valiosísima ayuda, quienes seguramente se encontrarán en estas líneas.

Por último, este libro pone a disposición del lector en forma de capítulo las temáticas sobre las que versaron las intervenciones de nuestros conferencistas, lamentando no poder contar con las contribuciones de María Lugones y la de Nelson Maldonado-Torres; por distintas y atendibles razones les fue imposible realizar sus respectivos envíos. Así también incorporamos en esta sección la semblanza de los Centros, Grupos, Equipos, Colectivos y Movimientos que nos acompañaron durante esos días, a quienes les estamos infinitamente agradecidos por haber respondido a nuestra convocatoria, por tanto aprendizaje y por haber posibilitado un pensar en colectivo, siendo ese el desafío decolonial por excelencia, de nuestros días.

Referencias bibliográficas

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO Y MENDIETA, EDUARDO (eds.) (1998) *Teorías sin disciplina (latinoa-mericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México, Ed. Porrúa.

MIGNOLO, WALTER (2003) *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal Ediciones.

_____(2010) *Desobediencia Epistémica*. *Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Ed. del Signo,

_____(2011) *El vuelco de la razón*. *Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires, Ed. del Signo.

LANDER, EDGARDO (2000) "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 6 N° 2 (mayo-agosto), Caracas, pp. 53-72

_____(2006) "Tendencias dominantes de nuestra época. Se nos agota el tiempo?" Conferencia impartida en la XXII Asamblea General de CLACSO/ IV Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales, "Herencias, crisis y alternativas al neoliberalismo" celebrada en Río de Janeiro. (versión parcial)

LUGONES, MARÍA (2008) "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial" en Mignolo, Walter (comp.) *Género y descolonialidad*, Buenos Aires, Ed. del Signo and Globalization and the Humanities Project (Duke University), pp. 13-54

PALERMO, ZULMA (2005) *Desde la otra orilla: pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*. Córdoba, Alción editora.

QUIJANO, ANÍBAL (1992) "Colonialidad y modernidad-racionalidad", en Heraclio Bonilla (comp.) *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito, FLACSO / Libri Mundi, pp. 437-447.

_____(2000) "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-System Research*, 11 (2), Riverside, pp. 342-386.

WALSH, CATHERINE (2007) "¿Son posibles una ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en

torno a las epistemologías decoloniales", *Revista Nómadas*, N° 26, Bogotá, pp. 102-113.

_____(2009) *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala.

WALSH, CATHERINE; SCHIWY, FREYA Y CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO (Eds.) (2002) *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala.

RETOS DECOLONIALES, HOY[1]

Walter Mignolo

I

Para inaugurar el III Encuentro CEAPEDI-Comahue y Encuentro Internacional del Colectivo Modernidad /Colonialidad, Patagonia 2012, organizado por el CEAPEDI, junto al GESCO-UBA, en Octubre del 2012, María Eugenia Borsani, coordinadora del evento y directora de CEAPEDI, me sugirió hablar de los "Retos decoloniales, hoy". Tarea nada fácil, pero lo tomé como un inicio de conversación. No sería yo quien decidiera cuáles son los "retos" sino quien iniciaría la conversación que continuaría durante cuatro días. Así lo tomé y aquí vamos. Comencemos por recordar que modernidad/ colonialidad/ descolonialidad son tres palabras distintas y un solo concepto verdadero. Contrario al sistema de creencias sobre el cual se asienta la epistemología de la civilización occidental (desde Platón a Wittgenstein, quien la puso en duda en la misma historia de occidente) en el cual cada palabra de-nota una cosa y que ha dado tanto que hablar desde la filosofía analítica hasta la arqueología del saber, lo que tenemos aquí es algo distinto: no una palabra que denota una cosa sino una

[1] Este escrito continúa en la línea de lo presentado en Akademie der Bildenden Kunste, Viena, 5 de octubre de 2010, en el seminario *Decolonial Aesthetics* organizado por Marina Gržinić y Therese Kaufmann, con la participación de Madina Tlostanova, del Departamento de Filosofia Comparada de la Friendship University de Rusia. Agradezco especialmente a Therese Kaufmann la oportunidad de publicar esta versión escrita en el webzine del EIPCP (European Institutef or cultural Progressive Policies). El artículo reciente de Therese Kaufmann, "Art and Knowledge: Towards a Decolonial Perspective" es un brillante ejemplo de cómo pensar decolonialmente en Europa. Disponible en: http://eipcp.net/transversal/ 0311/kaufmann/es

tríada que nombre un conjunto complejo de relaciones de poder.

'Colonialidad' es equivalente a 'matriz o patrón colonial de poder', el cual o la cual es un complejo de relaciones que se esconde detrás de la retórica de la modernidad (el relato de salvación, progreso y felicidad) que justifica la violencia de la colonialidad. Y descolonialidad es la necesaria respuesta tanto a las falacias y ficciones de las promesas de progreso y desarrollo que conlleva la modernidad, como a la violencia de la colonialidad. Las tres palabras designan esferas de dicción y de acción y son interdependientes. Por lo cual es imposible explorar el complejo de relaciones de poder que designa una de las palabras sin entenderla en relación a las otras dos. Empecemos por colonialidad/descolonialidad que también se escribe (des)colonialidad.

(Des)colonialidades un concepto cuyo punto de origen fue el Tercer Mundo. Para ser más precisos, surgió en el mismo momento en que la división en tres mundos se desmoronaba y se celebraba el fin de la historia y de un nuevo orden mundial. La aparición de este concepto tuvo un impacto de naturaleza semejante al que produjo el concepto 'biopolítica', cuyo punto de origen fue Europa. 'Biopolítica' es un concepto del relato analítico de la postmodernidad. Al igual que su homólogo europeo, 'colonialidad' se situó en el centro de los debates internacionales; en su caso, en el mundo no-europeo y en la 'antigua Europa del Este'. Mientras que 'biopolítica' ocupó un papel central en la 'antigua Europa occidental' (es decir, la Unión Europea) y Estados Unidos, así como entre algunas minorías intelectuales conformadas por seguidores no-europeos de las ideas originadas en Europa –quienes no obstante las adaptaron a las circunstancias locales–, 'colonialidad' hacía sentirse cómodas principalmente a personas de color en países desarrollados, a migrantes y, en general, a una gran mayoría de aquellas personas cuyas experiencias de vida, memorias lejanas e

inmediatas, lenguas y categorías de pensamiento fueron alienadas por parte de aquellas otras experiencias de vida, memorias lejanas e inmediatas, lenguas y categorías de pensamiento que dieron lugar al concepto 'biopolítica' para dar cuenta de los mecanismos de control y las regulaciones estatales.[2]

Las bases históricas de la modernidad, la posmodernidad y la altermodernidad (donde 'biopolítica' tiene su hogar) se encuentran en la Ilustración y la Revolución Francesa. Las bases históricas de la descolonialidad se encuentran en la Conferencia de Bandung de 1955, en la cual se reunieron 29 países de Asia y África. El principal objetivo de la conferencia era encontrar las bases y la visión común de un futuro que no fuera ni capitalista ni comunista. El camino que hallaron fue la 'descolonización'. No se trataba de una 'tercera vía' a la Giddens, sino de desprenderse de las dos principales macro-narrativas occidentales. Fue imitada por la conferencia de los Países No Alineados que tuvo lugar en Belgrado en 1961, en la cual varios estados latinoamericanos sumaron sus fuerzas a los asiáticos y africanos. *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon fue publicado también en 1961. Hace por tanto 53 años que se establecieron los fundamentos políticos y epistémicos de la decolonialidad.

La descolonialidad no consiste en un nuevo universal que se presenta como el verdadero, superando todos los previamente existentes; se trata más bien de otra opción. Presentándose como una opción, lo decolonial abre un nuevo modo de pensar que se desvincula de las cronologías construidas por las nuevas *epistemes* o paradigmas (moderno, posmoderno, altermoderno, ciencia newtoniana, teoría cuántica, teoría de la

[2] Para una crítica de los puntos débiles de la argumentación de Giorgio Agamben desde el punto de vista de las experiencias, memorias y sensibilidades de las historias coloniales y desde un razonamiento decolonial, véase De Oto y Quintana, 2010.

relatividad, etc.). No es que las *epistemes* y los paradigmas resulten ajenos al pensamiento descolonial. No podrían serlo; pero han dejado de ser la referencia de legitimidad epistémica. La Conferencia de Bandung, en el terreno político, declaraba no ser capitalista ni comunista, sino descolonizadora; el pensamiento descolonial está hoy comprometido con la igualdad global y la justicia económica, pero afirmando que la idea de democracia y de socialismo, originadas en Europa, el primero retomado no son los únicos dos modelos con los que orientar nuestro pensamiento y nuestro hacer. Los argumentos descoloniales promueven lo comunal como otra opción junto al capitalismo y al comunismo. En el espíritu de Bandung, el intelectual aymara Simón Yampara aclara que los aymara no son ni capitalistas ni comunistas. Promueven el pensamiento descolonial y el hacer comunal.[3]

Dado que el punto de origen de la descolonialidad fue el Tercer Mundo con su diversidad de historias y tiempos locales, y siendo diferentes países imperiales de Occidente los que interfirieron por vez primera en esas historias locales -ya fuera en el Tawantinsuyu en el siglo XVI, China en el XIX o Irak desde principios del XIX (Francia y Gran Bretaña) hasta principios del XXI (Estados Unidos)-, el pensamiento fronterizo es la singularidad epistémica de cualquier proyecto descolonial. ¿Por qué? Porque la epistemología fronteriza es la epistemología del *anthropos* que no quiere someterse a la *humanitas*, aunque al mismo tiempo no pueda evitarla. La descolonialidad y el pensamiento/sensibilidad/hacer fronterizos están por consiguiente estrictamente interconectados, aunque la

[3] Sobre la opción decolonial tal y como la describe Simón Yampara y la refrendan muchos intelectuales y activistas aymara y quechua, véase Flores Pinto, 2009. Véase también mi artículo "The Communal and the Descolonial" (http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/).

descolonialidad no puede ser ni cartesiana ni marxiana; la descolonialidad emerge de la experiencia de la colonialidad, ajena a Descartes e invisible para Marx. En Europa se vivía en el relato de la modernidad con sus esplendores y miserias. En otras palabras, el origen tercermundista de la decolonialidad se conecta con la 'conciencia inmigrante' de hoy en Europa occidental y Estados Unidos. La 'conciencia inmigrante' se localiza en las rutas de dispersión del pensamiento descolonial y fronterizo.

II

Puntos de origen y rutas de dispersión son conceptos claves para trazar la geo-política del conocimiento/ sensibilidad/creencia, tanto como la corpo-política del conocimiento/sensibilidad/entendimiento. Cuando Frantz Fanon cierra su *Piel negra, máscaras blancas* con una plegaria: *¡Oh cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que se interrogue!* (1973:192) expresó, en una sola frase, las categorías básicas de la epistemología fronteriza: la percepción bio-gráfica del cuerpo Negro en el Tercer Mundo, anclando así una política del conocimiento que está arraigada al igual que el cuerpo racializado, en las historias locales marcadas por la colonialidad. Es decir, un pensamiento que hace visible la geo-política y corpo-política de todo pensamiento que la teología cristiana y la egología (e.g. Cartesianismo) oculta. Por tanto, si el punto de origen del pensamiento/sensibilidad y el hacer fronterizos es el Tercer Mundo, y si sus rutas de dispersión se realizaron a través de quienes migraron del Tercer al Primer Mundo,[4] entonces el ser y el hacer habitando las fronteras creó las condiciones para ligar la epistemología fronteriza con la

[4] Les Indigènes de la République, en Francia, es un sobresaliente ejemplo de pensamiento fronterizo y conciencia migrante. Véase Saïd, Mekki, 2009.

conciencia inmigrante y, en consecuencia, desvincularla de la epistemología territorial e imperial basada en las políticas de conocimiento teológicas (Renacimiento) y egológicas (Ilustración). Como es bien sabido, las políticas teo- y ego-lógicas del conocimiento se basaron en la supresión tanto de la sensibilidad como de la localización geo-histórica del cuerpo. Fue precisamente esa supresión lo que hizo posible que la teo-política y la geo-política del conocimiento se proclamaran universales.

La epistemología fronteriza y la descolonialidad van de la mano. ¿Por qué? Porque uno de los objetivos de la descolonialidad es el de cambiar los términos de la conversación y no sólo su contenido. ¿Cómo funciona la epistemología fronteriza? La herencia más perdurable de la Conferencia de Bandung es el 'desprendimiento': desprenderse del capitalismo y del comunismo, es decir, de la teoría política ilustrada (del liberalismo y del republicanismo: Locke, Montesquieu) y de la economía política (Smith), así como de su opositor, el socialismo-comunismo. Pero, una vez que nos hemos desprendido, ¿adónde vamos? Hay que dirigirse al reservorio de formas de vida y modos de pensamiento que han sido descalificados por la teología cristiana, la cual, desde el Renacimiento, continuó expandiéndose a través de la filosofía y las ciencias seculares, puesto que no podemos encontrar el camino de salida en el reservorio de la modernidad (Grecia, Roma, Renacimiento, Ilustración). Si nos dirigimos allí, permaneceremos encadenados a la ilusión de que no hay otra manera de pensar, hacer y vivir.

El racismo moderno/colonial, es decir, la lógica de racialización que surgió en el siglo XVI, tiene dos dimensiones (ontológica y epistémica) y un solo propósito: clasificar como inferiores y ajenas al dominio del conocimiento sistemático todas las lenguas que no sean el griego, el latín y las seis lenguas europeas modernas, para mantener así el privilegio enunciativo de

las instituciones, los hombres y las categorías de pensamiento del Renacimiento y la Ilustración europeos. Las lenguas que no eran aptas para el pensamiento racional (sea teológico o secular) se consideraron lenguas que revelaban la inferioridad de los seres humanos que las hablaban. ¿Qué podía hacer una persona cuya lengua materna no era una de las lenguas privilegiadas y que no había sido educada en instituciones privilegiadas? O bien debía aceptar su inferioridad, o bien debía hacer el esfuerzo de demostrar que era un ser humano igual a quienes lo situaban en segunda clase. Es decir, en ambos casos se trataba de aceptar la humillación de ser inferior a quienes decidían que debías mantenerte como inferior o bien, asimilarte. Y asimilarte significa aceptar tu inferioridad y resignarte a jugar un juego que no es tuyo, sino que te ha sido impuesto. La tercera opción es el pensamiento y la epistemología fronterizos.

¿Cómo funcionan? Supongamos que perteneces a la categoría de *anthropos*, es decir, lo que en la mayoría de los debates contemporáneos sobre la alteridad se corresponde con la categoría de 'otro'. El 'otro', sin embargo, no existe ontológicamente. Es una invención discursiva. ¿Quién inventó al 'otro' sino el 'mismo' en el proceso de construirse a sí mismo? Tal invención es el resultado de un enunciado. Un enunciado que no nombra una entidad existente, sino que la inventa. El enunciado necesita un (agente) enunciador y una institución (no cualquiera puede inventar el *anthropos*); pero para imponer el *anthropos* como 'el otro' en el imaginario colectivo se necesita estar en posición de gestionar el discurso (verbal o visual) por el cual se nombra y se describe una entidad (el *anthropos* o 'el otro'), y lograr hacer creer que ésta existe. Hoy, la categoría de *anthropos* ('el otro') vulnera las vidas de hombres y mujeres de color, gays y lesbianas, gentes y lenguas del mundo no-europeo y no-estadounidense desde China hasta Oriente Medio y desde Bolivia hasta Ghana.

Las personas de Bolivia, Ghana, Oriente Medio o China no son ontológicamente inferiores, puesto que no hay una manera de determinar empíricamente tal clasificación. Existe una epistemología territorial e imperial que inventó y estableció tales categorías y clasificaciones. De tal forma, una vez que caes en la cuenta de que tu inferioridad es una ficción creada para dominarte, y si no quieres ni asimilarte ni aceptar con resignación la "mala suerte" de haber nacido donde has nacido, entonces te desprendes. Desprenderse significa que no aceptas las opciones que se te brindan. No puedes evitarlas, pero al mismo tiempo no quieres obedecer. Habitas la frontera, sientes en la frontera y piensas en la frontera en el proceso de desprenderte y re-subjetivarte.

Éste es el legado de la Conferencia de Bandung. Quienes participaron en la conferencia optaron por desprenderse: ni capitalismo, ni comunismo. Optaron por descolonizar. El proceso es largo, todavía continúa. Fanon introdujo la versión teórica, Bandung la política. La grandeza de la Conferencia de Bandung consistió precisamente en haber mostrado que la descolonialidad es una "tercera opción" que no resulta de la combinación de las existentes sino consiste en desprenderse de ellas. Su límite estriba en haberse mantenido en el dominio del desprendimiento político y económico. No planteó la cuestión epistémica. Sin embargo, las condiciones para plantearla estaban allí dadas. De ahí la importancia de la obra de Frantz Fanon. En América Latina lo hizo unos 20 años más tarde el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, quien había estado muy implicado en los debates en torno a la teoría de la dependencia. La teoría de la dependencia, en la América hispana y lusa, así como en el pensamiento caribeño sobre la descolonización del Grupo Nuevo Mundo[5], surgió (veinte años después) en el clima general de la Conferencia de Bandung y la invención del Tercer Mundo.

[5] Cfr. Meeks & Girvan, 2010.

El Tercer Mundo no fue inventado por la gente que habita en el Tercer Mundo, sino por hombres e instituciones, lenguas y categorías de pensamiento del Primer Mundo. La teoría de la dependencia fue una respuesta al hecho de que el mito del desarrollo y la modernización ocultaba que los países del Tercer Mundo no podían desarrollarse ni modernizarse bajo condiciones imperiales. Los economistas y sociólogos caribeños del Grupo Nuevo Mundo plantearon argumentos muy semejantes en ese mismo periodo. Las líneas maestras de su investigación eran el pensamiento independiente y la libertad caribeña. El pensamiento independiente necesita del pensamiento fronterizo para ser descolonial, por la simple razón de que no se puede lograr si nos mantenemos dentro de las categorías del pensamiento y la experiencia occidentales.

Se podría preguntar a los teóricos de la dependencia y el Grupo Nuevo Mundo que escribieron respectivamente en español/portugués y en inglés. ¿Puede uno desprenderse si permanece atrapado en las categorías de las lenguas occidentales modernas e imperiales? Al escribir en español, portugués e inglés, los teóricos de la dependencia y el Grupo Nuevo Mundo eran sujetos coloniales, es decir, sujetos que habitaban en las historias locales y en las experiencias de las historias coloniales. El español y el portugués de Sudamérica tienen la misma gramática que en España y Portugal respectivamente; pero los cuerpos que las hablan habitan memorias diferentes, y sobre todo diferentes concepciones y "sensibilidad" del mundo.

Utilizo la expresión 'sensibilidad del mundo' en lugar de "visión del mundo" porque el concepto de "visión" es privilegiado en la epistemología occidental. Al serlo, bloqueó los afectos y los campos sensoriales, uno sólo de los cuales es la visión. Los cuerpos que pensaron las ideas de dependencia/ independencia económica eran cuerpos inscriptos en y por lenguas modernas/coloniales (español, portugués, inglés). Por esa

razón, necesitaban crear categorías de pensamiento que no se encontraban en el vocabulario de la teoría política y economía política europeas. Necesitaban desprenderse y pensar en las fronteras que habitaban: no las fronteras del estado-nación, sino las fronteras del mundo moderno/ colonial, fronteras epistémicas y ontológicas. El Grupo Nuevo Mundo escribió en inglés, pero habitaba las memorias de la ruta y la historia de la esclavitud, de los esclavos fugitivos y de la economía de la plantación. No es esa experiencia la que alentó el pensamiento liberal de Adam Smith ni el pensamiento socialista de Marx. Pensar habitando la frontera moderno/colonial, siendo consciente de esa situación, es condición necesaria del pensar fronterizo descolonial.

Nosotros y nosotras, *anthropos*, quienes habitaos y pensamos en las fronteras estamos en camino y en proceso de desprendimiento y para desprendernos necesitamos ser epistemológicamente desobedientes. Pagaremos el precio, puesto que los periódicos y revistas, las disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades, así como las escuelas profesionales, son territoriales. En otras palabras, el pensamiento fronterizo es la condición necesaria para pensar descolonialmente. Y cuando nosotras y nosotros, *anthropos*, escribimos en lenguas occidentales modernas e imperiales (español, inglés, francés, alemán, portugués o italiano), lo hacemos con nuestros cuerpos en la frontera.

Nuestros sentidos han sido entrenados por la vida para percibir nuestra diferencia, para sentir que hemos sido hechos *anthropos*, que no formamos parte –o no por completo– de la esfera de quienes nos miran con sus ojos como *anthropos*, como 'otros'. El pensamiento fronterizo es, dicho de otra forma, el pensamiento de nosotros y nosotras, *anthropos*, quienes no aspiramos a convertirnos en *humanitas*, porque fue la enunciación de la *humanitas* lo que nos hizo *anthropos*. Nos desprendemos de la *humanitas*, nos volvemos epistemológicamente desobedientes, y pensamos y hacemos decolonialmente,

habitando y pensando en las fronteras y las historias locales, confrontándonos a los designios globales.

La genealogía del pensamiento fronterizo, del pensar y el hacer decolonialmente, se ha construido en varios frentes.[6] Rememoremos aquí el bien conocido legado de Frantz Fanon, y releamos algunos de sus puntos de vista en el contexto de mi argumentación. Ya he mencionado la última línea de *Piel negra, máscaras blancas*, un libro que precede en tres años a la Conferencia de Bandung, si bien no resulta ajeno a las condiciones globales que impulsaron Bandung. Quizá el concepto teórico más radical que introdujo Fanon es 'sociogénesis'. La sociogénesis lo incorpora todo: des-prendimiento, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica; desprendimiento de las opciones filogenéticas y ontogenéticas, de la dicotomía del pensamiento territorial moderno. La sociogénesis es, en la esfera de la corpo-política, semejante a la lógica de la Conferencia de Bandung en la esfera de la geopolítica: no es un concepto híbrido, sino la apertura de una gramática de la decolonialidad.[7] ¿Cómo funciona esa gramática?

Recordemos que sociogénesis es un concepto que no se basa en la lógica de la de-notación (al contrario que la filo y la ontogénesis), sino en la lógica de la enunciación y la clasificación que tiene el privilegio de

[6] No solo es un problema de los nativos americanos, como a veces escucho decir después de mis conferencias. Intelectuales críticos de todo el mundo son conscientes de los límites de los archivos occidentales. En el caso de China, véase los cuatro volúmenes de Wang Hui, *The Rise of the Modern Chinese Thought*. Para un análisis de este título, véase Yongle, 2010. Para el mundo musulmán, véase Al-Jabri, 1995. En un espíritu similar escribí mi *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, 1995. Véase también el trabajo realizado por la Caribbean Philosophical Association. Disponible en: http://www.caribbeanphilosophicalassociation.org/.
No se trataría de convertirnos en post-post permaneciendo atentos al último mensaje de la izquierda europea, sino de desplazarnos hacia el sur del Atlántico norte.

[7] Véase Mignolo, 2010.

clasificar y así decretar el racismo epistémico (seres menos racionales) y ontológico (seres humanamente inferiores): eres ontológicamente inferior y por tanto también lo eres epistémicamente; eres inferior epistémicamente, y por tanto también lo eres ontológicamente.[8] El concepto de sociogénesis surge en el momento mismo en que se toma conciencia de ser 'negro', no por el color de la piel, sino a causa del imaginario racial del mundo colonial moderno: has sido hecho 'negro' u 'homosexual' o 'mujer' por un discurso cuyas reglas no puedes controlar y que no deja lugar para la queja, como sucede a Josef K. en *El proceso* de Kafka. La sociogénesis surgió del pensar y habitar en las fronteras y del pensar descolonialmente, ya que proviene de lo que Lewis Gordon llamaría *existentia africana*[9], si bien podría haber provenido de cualquier otra experiencia similar de individuos racializados. Resulta poco probable que el concepto 'sociogénesis' se hubiera originado a partir de la experiencia europea, excepción hecha de los inmigrantes de hoy.

En efecto, Fanon era un inmigrante del Tercer Mundo en Francia; fue esta experiencia la que sacó a la luz el hecho de que la filogénesis y la ontogénesis quizá no pudieran dar cuenta de la experiencia del sujeto colonial y racializado. Esa experiencia puede ser presentada en su 'contenido' (la experiencia como objeto) por parte de las disciplinas existentes (sociología, psicología, historia, etc.) capaces de hablar 'sobre' el 'negro' y 'describir' la experiencia de éste, pero no pueden suplantar el pensamiento del 'negro' (la experiencia constitutiva del sujeto) en el momento en que caes en la cuenta de que has sido hecho 'negro' por parte del imaginario imperial del mundo occidental. Ciertamente, la imagen del negro como un ser humano inferior descendiente de Canaán estaba ya impresa en el

[8] Véase Maldonado-Torres, 2007
[9] Cfr. Gordon, 2000.

imaginario cristiano.[10] Pero a lo que me estoy refiriendo aquí es a cómo ese imaginario fue re-semantizado en el siglo XVI con el comercio masivo de esclavos en el mundo atlántico. En ese momento, los africanos y el esclavismo eran uno y el mismo. No era así antes del año 1500.

De experiencias como la sociogenética emerge la epistemología fronteriza a la vez que tal experiencia la sostiene. El desenganche con la epistemología territorial sobre la que se apoyan las diversas disciplinas existentes es evidente. Sociogénesis es un concepto que nos permite desprendernos precisamente de las reglas y contenidos del occidentalismo epistémico, aunque Fanon escriba en francés imperial/colonial y no en francés criollo. Al desprenderse, Fanon se compromete con la desobediencia epistémica. No hay otra manera de saber, hacer y ser descolonialmente, si no es mediante un compromiso con el pensamiento fronterizo, el desprendimiento y la desobediencia epistémica.

Bandung nos mostró el camino para desprender-nos geopolíticamente del capitalismo y del comunismo; Fanon hizo lo propio para desprendernos corpo-políticamente; dos maneras de desprendernos de la matriz colonial del poder y de habitar el pensamiento fronterizo. ¿Por qué mencionar aquí el pensamiento fronterizo? Porque la sociogénesis lo presupone, en la medida en que está relacionada con un desprendimiento de la filogénesis y la ontogénesis. Al mismo tiempo, si la sociogénesis se desplaza a otro territorio, entonces ya no responde a la lógica, la experiencia y las necesidades que dieron lugar al concepto de filogénesis en Darwin y de ontogénesis en Freud. La sociogénesis ya no puede ser subsumida en el

[10] Como bien se sabe, Noé maldijo al hijo menor de Ham, Canaán, por un gesto irrespetuoso hacia su padre. Como Canaán es supuestamente ancestro del pueblo africano, la maldición justificó su esclavización por parte de los cristianos occidentales de acuerdo con la tradición eclesiástica.

paradigma lineal de las rupturas epistémicas analizadas por Foucault o los cambios paradigmáticos en la historia de la ciencia analizados por Thomas Kuhn.

III

Poner entre interrogantes la enunciación (cuándo, por qué, dónde, para qué) nos dota del conocimiento necesario para crear y transformar, y que resulta necesario para imaginar y construir futuros globales; ello constituye el corazón de cualquier investigación decolonial. ¿Por qué? Porque el conocimiento se crea y transforma de acuerdo con deseos y necesidades particulares, así como en respuesta a exigencias institucionales. El conocimiento está anclado en proyectos con una orientación histórica, económica y política. Lo que desveló la 'colonialidad' es la dimensión imperial del conocimiento occidental que ha sido construida, transformada y diseminada durante los últimos 500 años. Es la colonialidad del conocimiento y del ser lo que se esconde tras la celebración de las rupturas epistémicas y de los cambios paradigmáticos. Tanto aquéllas como éstos forman parte de, y suceden en una concepción del conocimiento que se originó en el Renacimiento europeo (es decir, en ese espacio y tiempo) y llegó al corazón de Europa (Alemania, Inglaterra y Francia) a través de la Ilustración.

A diferencia de la descolonialidad, el punto de origen de conceptos tales como 'modernidad' y 'posmodernidad', de las rupturas epistémicas y los cambios paradigmáticos, fue Europa y su historia interna. Estos conceptos no son universales; ni siquiera son globales. Son regionales y, como tales, tienen el mismo valor que cualquier otra configuración y transformación regional del conocimiento. La única diferencia estriba en que las historias locales de los conceptos europeos se convirtieron en designios globales. Eso significa que conceptos como los arriba citados fueron necesarios para

dotar de sentido a los deseos particulares y a las exigencias institucionales.

Cuando la posmodernidad o los cambios paradigmáticos se convierten en conceptos viajeros que, siguiendo las rutas de la dispersión, llegan a Argentina o Irán, China o Argelia, lo hacen formando parte de la expansión del proyecto civilizatorio de occidente. Los sujetos de la periferia cayeron en la cuenta de que la posmodernidad no significa lo mismo en Francia, Alemania o Inglaterra que en Argentina o China. Sólo se puede decir que la posmodernidad no es lo mismo en Francia que en China si asumimos que existe algo definible como 'posmodernidad', sea lo que sea. En última instancia no importa tanto qué es, sino más bien lo que las personas que dialogan a favor o en contra entienden que es. Lo que importa es la enunciación, no tanto lo enunciado. Cuando estuvo ya establecido el concepto 'posmodernidad', una serie de conceptos complementarios salieron a la luz, aplicados a las historias coloniales locales: modernidades periféricas, alternativas o subalternas, rupturas epistémicas y cambios paradigmáticos. En primer lugar, la modernidad no es un despliegue ontológico de la historia, sino la narrativa hegemónica de la civilización occidental. Así que no hay necesidad alguna de ser moderno. Mejor dicho, resulta urgente desprenderse de la ensoñación según la cual se está fuera de la historia si no se es moderno.

Las modernidades alternativas o subalternas que reclaman su derecho a existir reafirman el imperialismo y la idea occidental de modernidad occidental vestida de universalidad. En segundo lugar, si se acepta que la modernidad es una narrativa y no una ontología, una posible respuesta consiste en reclamar "nuestra modernidad", como hace el politólogo indio Partha Chatterjee al reformular el pasado y el papel de India en la historia global. Resulta necesario eliminar el concepto de 'pre-moderno', que hace un buen servicio a la modernidad imperial, para hablar en su lugar con orgullo

de lo 'no-moderno'. Argumentar lo 'no-moderno' requiere una práctica del desprendimiento y del pensar fronterizo, para legitimar así que otros futuros más justos e igualitarios puedan ser pensados y construidos más allá de la lógica de la colonialidad constitutiva de la retórica de la modernidad.

Tales conceptos son la materialización de un punto de originación y de las rutas de dispersión que mantienen la dependencia epistémica. La respuesta decolonial ha sido sencillamente decir: "existe una modernidad nuestra", como ha argumentado contundente y convincentemente Chatterjee.[11] Pero también se podría responder con la misma contundencia, la idea de modernidad es una ficción en la que se funda el Eurocentrismo y debemos tratarla como tal; lo cual torna irrelevante la necesidad de ser modernos. Hoy diríamos que más que "modernizarnos" la orientación es a "naturalizarnos". Esto es, en la medida en que el discurso constitutivo de la modernidad separó ser humano y naturaleza, cultura y naturaleza y nos hizo olvidar que somos (nuestros cuerpos necesitan agua y alimentos) naturaleza. Por eso, la tendencia hoy es a naturalizarnos más que a modernizarnos.

Uno de los objetivos de la opción descolonial es la de naturalizarnos en vez de modernizarnos. Cuando surgió la sensibilidad/pensamiento fronteriza, cobró existencia la opción descolonial; y al aparecer como opción, reveló que la modernidad (la modernidad periférica, subalterna o alternativa, o sencillamente la modernidad) es tan sólo otra opción y no el desarrollo 'natural' del tiempo. La modernidad y la posmoder-nidad son opciones, no momentos ontológicos de la historia universal, al igual que son opciones las modernidades subalternas, alternativas o periféricas. Todas ellas son opciones que niegan e intentan impedir el desarrollo del pensamiento fronterizo y de la opción descolonial.

[11] Véase Chatterjee, 1997 y Mignolo, 2009

La posmodernidad no siguió el mismo camino que la modernidad. No ha habido, hasta donde yo sé, conceptos complementarios como posmodernidades periféricas, alternativas o subalternas. Pero ese vacío fue rápidamente llenado al materializarse el concepto de 'poscolonialismo'. Resulta interesante observar que el punto de origen del poscolonialismo fue Inglaterra y Estados Unidos, es decir, se originó en el mundo euro-estadounidense y angloparlante y no en el Tercer Mundo. Sin embargo, quienes lo plantearon provenían del mundo del Tercer Mundo. En realidad, hubiera resultado difícil que el concepto 'poscolonialidad' se le ocurriera a un intelectual británico, alemán o francés. No imposible, pero sí poco probable. Una de las razones principales es que el legado colonial tal y como se experimentó en las colonias no forma parte de las vidas y las muertes de los teóricos posmodernos y posestructuralistas. Recíprocamente, la posmodernidad y el posestructuralismo no están en el corazón de los intelectuales de India o África subsahariana (el segundo punto de referencia del poscolonialismo). Los trabajos de Ashis Nandy o Vandana Shiva en India son una manifestación del pensamiento decolonial más que de la teoría poscolonial. Los africanos Paulin J. Hountondji y Kwasi Wiredu se encuentran más cerca del legado de la descolonización que del poscolonialismo.

El intelectual aymara Patzi Paco en Bolivia o Lewis Gordon en Jamaica/Estados Unidos argumentan en términos decoloniales antes que poscoloniales. Dado que el punto de origen del poscolonialismo fue principalmente Inglaterra y Estados Unidos, y sus principales impulsores fueron intelectuales del Tercer Mundo (como diría Arif Dirlik), resulta más fácil para los intelectuales europeos aceptar el pensamiento poscolonial que el descolonial. Como ya dije, el pensamiento descolonial es más semejante a la piel y a las ubicaciones geo-históricas de los migrantes del Tercer Mundo, que a la piel de los 'nativos europeos' en el Primer Mundo. Nada impide que

un cuerpo blanco en Europa occidental pueda sentir cómo la colonialidad opera en los cuerpos no-europeos. Comprenderlo consiste en una tarea racional e intelectual, no experiencial. Para que un cuerpo europeo llegue a pensar descolonialmente tiene que ceder algo, de la misma forma que un cuerpo de color formado en las historias coloniales tiene que ceder algo si quiere habitar las teorías posmodernas y posestructuralistas.

IV

Observemos cuáles son los tres escenarios en los que hoy se despliegan futuros globales:

-La reoccidentalización mediante la continuidad del proyecto incompleto de la modernidad occidental.

-La desoccidentalización dentro de los límites de la modernidad occidental.

-La decolonialidad en el surgimiento de una sociedad política global que se desprende de la reoccidentalización y de la desoccidentalización.

La reoccidentalización y la desoccidentalización son luchas que tienen lugar en las esferas controladas por la autoridad y la economía. La primera es el proyecto del presidente Barack Obama, que busca reparar los daños que han causado George W. Bush y Dick Cheney al liderazgo estadounidense y occidental. La desoccidentalización es la política de las poderosas economías emergentes (China, Singapur, Indonesia, Brasil y Turquía, a quienes ahora se suma Japón). La descolonialidad es el proyecto que define y motiva el surgimiento de una sociedad política global que se desprende tanto de la reoccidentalización como de la desoccidentalización. A pesar de la complejidad, ambigüedad, heterogeneidad e imprevisibilidad de la 'realidad', resulta posible distinguir cómo se orientan los tres principales proyectos que construyen futuros globales.

El pensamiento fronterizo es la condición necesaria para que existan los proyectos desoccidentalizador y descolonial. Sin embargo, éstos difieren radicalmente en sus objetivos respectivos. Es condición necesaria porque afirmar la desoccidentalización implica pensar y argumentar en situación de exterioridad con respecto a la propia occidentalización moderna. La exterioridad no es un afuera del capitalismo y de la civilización occidental, sino el afuera que se crea en el proceso de crear el adentro. El adentro de la modernidad occidental ha sido construido desde el Renacimiento, basado en la doble, simultánea y continua colonización del espacio y del tiempo. El antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot lo explica de esta manera:

> *Si la modernización tiene que ver con la creación del lugar –como una relación dentro de un espacio definido–, la modernidad tiene que ver con la proyección de ese lugar –lo local– sobre un fondo espacial teóricamente ilimitado. La modernidad tiene que ver tanto con la relación entre el lugar y el espacio, como con la relación entre el espacio y el tiempo. Para poder prefigurar el espacio teóricamente ilimitado –en oposición al espacio dentro del cual el mando ocurre– se necesita poner el espacio en relación con el tiempo o remitirse a una temporalidad única, que es la posición del sujeto ubicado en ese lugar. La modernidad tiene que ver con estos aspectos y momentos en el desarrollo del capitalismo mundial que requieren la proyección del sujeto individual o colectivo tanto sobre el espacio como sobre el tiempo. Tiene que ver con la historicidad*. (2002:849)

No sólo a la gente se la ha hecho caer fuera de la historia, en la exterioridad, sino también a las formas de gobierno y de organización económica no-modernas. 'No-modernos' son los incas en el Tawantinsuyu, la

China de la dinastía Ming y la revolución maoísta, África en general, Rusia y Japón, por nombrar unos pocos casos. Algunos estados y economías no-modernas (como China y Brasil) no sólo están creciendo económicamente, sino que también se están enfrentando a las directrices que recibieron en el pasado por parte de las instituciones occidentales. El marxismo no nos facilita las herramientas para poder pensar en exterioridad. El marxismo es una invención moderna europea que surgió para enfrentarse, en el seno de la propia Europa, tanto a la teología cristiana como a la economía liberal, es decir, al capitalismo. El marxismo resulta limitado tanto en las colonias como en el mundo no-moderno en general, porque se mantiene dentro de la matriz colonial del poder que crea exterioridades en el espacio y en el tiempo (bárbaros, primitivos y subdesarrollados). Por la misma razón, el marxismo sólo sirve de ayuda limitada a quienes migran del mundo no-europeo a Europa y Estados Unidos. Pensar en exterioridad exige una epistemología fronteriza. Actualmente, la epistemología fronteriza sirve tanto a los propósitos de la desoccidentalización como a los de la descolonialidad; pero la desoccidentalización no llega tan lejos como la descolonialidad.

El pensamiento fronterizo que conduce a la opción decolonial se está convirtiendo en una forma de ser, pensar y hacer de la sociedad política global. Ésta se define en sus procesos de pensar y de hacer descolonialmente. Sus impulsores y sus instituciones ponen en conexión la sociedad política del mundo no-europeo/estadounidense con quienes migran de ese mundo a la 'antigua Europa occidental' (es decir, la Unión Europea) y Estados Unidos. La sociedad política global transforma la organización y las regulaciones establecidas por las autoridades políticas (las monarquías occidentales y los estados burgueses seculares), las prácticas económicas y la economía política (es decir, el capitalismo) y la sociedad civil que resulta necesaria para que exista el estado y la economía.

La sociedad política que emerge mundialmente (e incluye todo proyecto de desenganche de la colonialidad del saber, del poder, y del ser), incluye tanto las luchas de los migrantes que rechazan ser asimilados y promueven la descolonización,[12] como la Vía Campesina, organización mundial para la soberanía alimentaria, éstas y tantas otras continúan el legado de la Conferencia de Bandung pero no ya a nivel del Estado sino precisamente de la sociedad política auto-organizada. Si la descolonización, durante la Guerra Fría, no fue ni comunista ni capitalista, a principios del siglo XXI no es ni reoccidentalización ni desoccidentalización, sino descolonialidad. La decolonialidad requiere desobediencia epistémica, porque el pensamiento fronterizo es por definición pensar en exterioridad, en los espacios y tiempos que la autonarrativa de la modernidad inventó como su exterior para legitimar su propia lógica de colonialidad.

Ahora bien, la descolonialidad no es un proyecto que tenga por objetivo imponerse como un nuevo universal abstracto que reemplace y 'mejore' la reoccidentalización y la desoccidentalización. Es una tercera fuerza que, por una parte, se desprende de ambos proyectos; y por otra, reclama su papel a la hora de construir futuros que no pueden ser abandonados ni en manos de la reoccidentalización, ni a los diseños desoccidentalizadores. Desconozco si en este momento la reoccidentalización aspira a mantener las ficciones del norte atlántico universal, lo que significaría mantener la moder-nización y la modernidad. Para quienes no quieren ser asimilados ni a la reoccidentalización ni a la desoccidentalización, el pensamiento fronterizo y la decolonialidad son el camino para impulsar las exigencias y la influencia creciente de la sociedad política global. Es demasiado pronto para afirmar qué sucederá próximamente. Lo que haya que hacer de antemano está siendo

[12] Véase nota n° 4 sobre Les Indigènes de la Rèpublique.

definido por las formas que adopta la confrontación entre reoccidentalización y desoccidentalización.

V

De aquí en más, la opción descolonial no es sólo una opción de conocimiento, una opción académica, un dominio de 'estudio' sino una opción de vida, de pensar y de hacer. Es decir, de vivir y con-vivir con quienes encuentran que la opción descolonial es la suya y con quienes han encontrado opciones paralelas y complementarias a la descolonial.

Los retos del presente son los retos hacia el futuro. Un mundo homogéneo como lo soñó la dirigencia de la cristiandad después de toparse con una masa de tierra y millones de personas que no figuraban en el relato bíblico, o como lo soñaron los 'halcones de Washington' en el momento álgido del neoliberalismo, ya no es posible. No os preocupéis: China no será quien suceda a Estados Unidos quien sucedió a Inglaterra quien sucedió a España, haciendo lo mismo. No obstante esto, la opción descolonial por el momento no es una opción estatal. Es una opción de la sociedad política global. La sociedad política global está constituida por miles sino millones de personas que se agrupan en proyecto para resurgir, reemerger y re-existir. Esto es ya no sólo resistir, porque resistir significa que las reglas del juego las maneja alguien a quien resistimos. Los retos del presente y del futuro consisten en poder imaginar y construir una vez que nos desenganchamos de la matriz colonial de poder y nos lanzamos al vacío creador de la vida plena y armónica.

Referencias Bibliográficas

AL-JABRI, MOHAMMED (1995) *Introduction a la Critique de la Raison Arabe*, París, Editions de La Découverte.

CHATTERJEE, PARTHA (1997) "Modernity in Two Languages", en: *A Possible India: Essays in Political Criticism*, Delhi, Oxford University Press, pp. 185-205.

DE OTO, ALEJANDRO Y QUINTANA, MARÍA MARTA (2010) "Biopolítica y colonialidad" en: *Tabula Rasa*, nº 12, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 47-72

FANON, FRANZ (1973) *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Ed. Abraxas

FLORES PINTO, JAIME E. (2009) "Sociología del Ayllu"
Disponible en:
http://rcci.net/globalizacion/2009/fg919.htm

GORDON, LEWIS R. (2000) *Existentia Africana: Understanding African Existential Thought*, Nueva York, Routledge.

MALDONADO-TORRES, NELSON (2007) "The Coloniality of Being" en: *Cultural Studies*, nº 21:2, pp. 240-270.

MEEKS, BRIAN & GIRVAN, NORMAN (eds.) (2010) *The Thought of the New World: The Quest for Decolonization*, Kingston, Ian Randle Publishing.

MIGNOLO, WALTER (1995) *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

_____ "The Communal and the Decolonial" Disponible en:
http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/

_____ (2009) "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom", en: *Theory, Culture and Society*, nº 26/7-8, pp. 159-181.

_____ (2010) *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y*

gramática de la descolonialidad, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

SAÏD, MEKKI, (2009) "The Decolonizing Struggle in France. An Interview with Houria Bouteldja", en *Monthly Review*, 2 de noviembre de 2009 Disponible en: http://www.indigenes-republique.fr/ article.php3?id_article=763.

TROUILLOT, MICHEL-ROLPH (2002) "North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945", en: *South Atlantic Quarteerly*, nº 101:4

YONGLE, ZHANG (2010) "The Future of the Past: On Wang Hui's *Rise of Modern Chinese Thought"*, en: *New Left Review*, nº 62, marzo/abril, pp. 47-83.

DECOLONIALIDAD, INTERCULTURALIDAD, VIDA DESDE EL ABYA YALA-ANDINO: NOTAS PEDAGÓGICAS Y SENTI-PENSANTES

Catherine Walsh

Primero

Hay veces que la política-poder, la política puesta en poder, el poder puesto en la política, nos dejan mudos. No por no tener nada que decir, sino por no saber cómo decirlo. Creo que eso es algo que muchos intelectuales activistas/militantes en Abya Yala/América del Sur sienten hoy. El pesimismo, la angustia y desesperación, el debilitamiento y fragmentación accional, y la sensación misma del silencio forzado que fácilmente consumen las energías, perspectivas y esperanzas; nublan la luz del día y con ella el sendero por andar-actuar.

No obstante, es este mismo contexto coyuntural nacional/regional actual que nos da lecciones y enseñanzas que no debemos dejar pasar por alto. Lecciones y enseñanzas que nos dicen mucho sobre, entre otros asuntos, la decolonialidad y la interculturalidad entendidas como apuestas, propuestas y proyectos de vida, de re-existir, senti-pensar y con-vivir en las grietas del orden dominante y de la matriz moderno/colonial.

En este sentido, la decolonialidad y la interculturalidad no son estadíos utópicos por llegar dentro de una linealidad occidental, aunque sí hacen imaginar utopísticamente. Más bien son, desde mi perspectiva y en su necesario entretejer, postas de lucha, creación e invención. Postas que cruzan tiempos, que prenden luces en medio de –y esclareciendo- las tinieblas, agrietando, a la vez, el poder de la modernidad/colonialidad, un poder tampoco estático sino en continua y compleja reconfiguración incluyendo hoy en los llamados países "progresistas". Sentir, pensar y repensar ahora,

desde, y con estas luces y grietas, posicionándome al respecto, a partir de ellas y de manera reflexiva dentro de mi propia trayectoria de militancia y activismo intelectual, es lo que me ha permitido salir del pesimismo, el espanto y la mudez temporal.

Estas notas son producto de eso. Permiten una re-postulación de mi intervención presentada en el Encuentro Internacional del Colectivo Modernidad/Colonialidad Patagonia 2012 organizado por CEAPEDI en octubre de 2012, en la cual hice un recorrido primeramente desde los movimientos, procesos e insurgencias político-epistémicos que hicieron posible la nueva Constitución ecuatoriana - con su eje de "buen vivir", su reconocimiento de las luchas sociales descolonizadoras y de los derechos de la naturaleza, su distanciamiento explícito del neoliberalismo y su autonombramiento del Estado intercultural y plurinacional. Desde este inicio de interrupción, transgresión, invención y creación que interculturalicé conceptualmente, jurídicamente y cosmológicamente, y que se abre hacia la descolonización, pasé a presentar los desafíos, contradicciones y (re)vueltas actuales en la región andina y particularmente en el Ecuador, quedando finalmente en interrogantes que, en su mayoría, apuntaban a la interculturalidad funcional (en contraste de lo que nomino como interculturalidad crítica) y la re-colonialidad.

Mi interés aquí es algo distinto tanto por su carácter reflexivo y pedagógico, como por su afán de no quedar simplemente en el pavor y la crítica del poder-política actual. Su formato "notístico" me permite romper - o por lo menos aminorar- la lógica ensayística y hacerme fluir con los sentimientos-pensamientos que siguen despertando pasiones y encaminando el quehacer.

Segundo

La decolonialidad y la interculturalidad no son, para mí, temas de raíz académica. Son ejes, apuestas y horizontes de lucha, de luchas que, en maneras múltiples,

pretenden enfrentar los patrones del poder moderno/ colonial y apuntar a la construcción de un vivir distinto. Claro es que desde estas luchas podemos teorizar.

Mi pensar con estos ejes, apuestas y horizontes de la interculturalidad y decolonialidad viene desde la experiencia de lucha misma y desde el acompañamiento a lo largo de más de 30 años, de procesos -en varios lugares y contextos- de colectivos militantes y movimientos sociales. Mientras que la contienda no siempre fue concebida con esos términos, sus apuestas y visiones de combate y de transformación invocaban y evocaban sentidos de clara perspectiva decolonial e intercultural.

Fue el involucramiento con organizaciones, comunidades y activistas boricuas (puertorriqueñas) en los Estados Unidos en la década de los 80 lo que me enseñó primeramente sobre el problema colonial y la lucha decolonial, siendo Puerto Rico hasta hoy colonia estadounidense. Fue esta experiencia de involucramiento conjuntamente con otra -desde luego relacionada- con comunidades y grupos activistas latinoamericanos, asiáticos, haitianos y afroamericanos, que me introdujo al concepto y práctica de la "interculturalidad" como campo de lucha, sin que sea esa la palabra de denominación en este contexto o tiempo. Al enfrentar –en las calles, las cortes y los sistemas educativos- la injusticia social, la negación de derechos, y el racismo y la racialización estructural e institucional, incluyendo el racismo lingüístico y epistémico, y afianzar por la transformación de estas estructuras, instituciones y relaciones sociales con criterios de equidad, igualdad, justicia y dignidad entre todos y todas -reconociendo y dando espacio para el derecho a la diferencia y de lo propio (educación bilingüe siendo un ejemplo)-, fuimos apuntando y construyendo lo que hoy se conoce como la interculturalidad -crítica y con sentido decolonial- y avanzando la interculturalización en acción y proyecto.

Esta historia vivida se amplió todavía más con mi traslado permanente desde Estados Unidos al Ecuador en

los '90, una inmigración poco común del Norte al Sur. Al acompañar, por su petición, a procesos de organizaciones y comunidades indígenas y afrodescendientes, fui entendiendo con crecida profundidad el significado y razón de ambos proyectos de la interculturalidad y decolonialidad, sin duda íntimamente interrelacionados, proyectos que luchan en contra de la matriz colonial del poder y la unicidad que esta impone y perpetua, y por condiciones muy otras de vida, incluyendo de pensar, saber, sentir y existir.

Tercero

A diferencia de otros países donde la interculturalidad ha sido un concepto y una política introducidos por las ONGs y/o dentro de las políticas públicas –particularmente educativas-, en el Ecuador fue el movimiento indígena, y específicamente la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas Ecuatorianos -CONAIE- quien realmente doto de significado la interculturalidad, identificándola en los '90 como uno de los nueve principios ideológicos de su proyecto político.

> *El principio de la interculturalidad respeta la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de estas en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir un nuevo Estado plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre nacionalidades*. (CONAIE, 1997)

Más que un término de simple relación cultural, la CONAIE concibió la interculturalidad a partir del problema de la continuidad colonial y su estructuración política, económica, social y cultural; su proyecto, por ende, apuntaba a la transformación radical del orden, las

estructuras e instituciones societales, incluyendo el mismo Estado. De forma similar, el Consejo Indígena Regional de Cauca (Colombia) -CRIC, identificó la interculturalidad, también en esta misma época, como proyecto político: "Entendemos interculturalidad como […] proyecto político que trasciende lo educativo para pensar en la construcción de sociedades diferentes […], en otro ordenamiento social" (CRIC, 2004).

De hecho y hasta ese entonces, lo intercultural fue típicamente asociado al campo educativo. La reunión convocada por el Instituto Indigenista de México en 1982 donde participaron educadores involucrados en la educación indígena a nivel continental, dio el contexto y referente para esta asociación y uso, cambiando el término "bicultural" por "intercultural", estableciendo así el referente de la educación "intercultural" bilingüe. Con tal cambio pretendían evidenciar la necesaria relación entre varias –no sólo dos- culturas; claro es, una relación de una vía: de los pueblos indígenas hacia la sociedad dominante. La interculturalidad fue marcada de esta manera como un deber indígena de corte integracionista, y no como un deber del sistema educativo y de todos los ciudadanos.[1]

La CONAIE y el CRIC cambiaron radicalmente este sentido, llevando a la interculturalidad más allá de la educación y de la responsabilidad indígena y poniéndola claramente en la esfera pública, política y social. Para ambas organizaciones, la interculturalidad en este tiempo era principio y concepto político de horizonte y orientación; punteaba un accionar hacia la transformación y construcción de una sociedad radicalmente diferente no sólo para los pueblos indígenas sino para todos. De esta manera, hicieron claro que la interculturalidad no queda circunscrita a lo étnico; tampoco es una palabra de reemplazo para multiculturalismo o la diversidad.

[1]Ver el capítulo "Interculturalidad crítica y educación intercultural" en Walsh (2012).

Como he argumentado en otras partes, mientras que el multiculturalismo sustenta la producción y administración de la diversidad dentro del orden nacional volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo,[2] la interculturalidad entendida desde su significación por el movimiento indígena, apunta a cambios profundos a este orden. Su afán no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructura establecidas. Por el contrario, es interrumpir desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y refundar estructuras que ponen en escena y relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir (Walsh, 2012: 119).

Tanto en el Ecuador como en el resto de Abya Yala donde el racismo, la deshumanización, la dominación, la opresión y la inferiorización y subordinación de los pueblos originarios y afrodescendientes, sus conocimientos y cosmologías siguen siendo prácticas cotidianas, la interculturalidad no puede ser pensada como una simple relación ciega a la desigualdad y las relaciones de poder. Por eso, la interculturalidad no existe por sí misma; no es un hecho dado, sino algo en permanente camino, insurgencia y construcción. Como las organizaciones han afirmado, el argumento de que siempre ha existido la interculturalidad en América Latina, porque siempre han existido las relaciones entre los criollos o blanco-mestizos y los hombres y mujeres indígenas o afrodescendienteses, es un argumento que resta u oculta el problema del poder. Como decía el líder histórico kichwa Luis Macas,

[2]La funcionalidad del multiculturalismo al modelo neoliberal –lo que algunos han llamado como el multiculturalismo neoliberal o el neoliberalismo multicultural- característica de los principios de los años 90 en América Latina, empezó a extenderse hacia mediados y finales de esta misma década a la interculturalidad. Así habla Fidel Turbino (2005) de la "interculturalidad funcional", que marca una distinción con la "interculturalidad crítica".

presidente varias veces de la CONAIE y actual director del Instituto Científico de Culturas Indígenas, "Justamente hay que descolonizar; justamente lo que existe es la tara colonial, en nuestros países de la región andina existe desgraciadamente este problema estructural" (citado en Walsh, 2012: 3).

El interculturalizar y de(s)colonizar van, en este sentido, de la mano. La comprensión de esto era que la descolonización requería el proceso y proyecto de la interculturalización. Es decir, requería construir relaciones entre pueblos, conocimientos, cosmovisiones y maneras de estar en y con el mundo basadas en condiciones de respeto, dignidad e igualdad, así transgrediendo la hegemonía, dominación e imposición capitalista, eurocéntrica, occidental y neoliberal, y encaminando cambios a nivel político-estructural como también epistémico-existencial. La interculturalización fue así entendida por las organizaciones indígenas como herramienta necesaria en el de(s)colonizar, un instrumento impulsor tanto de intervención y transformación como de creación de condiciones de relación diferentes.

La CONAIE dio concreción y dirección a esta intervención, transformación y creación, cuando abogó, a la raíz del gran levantamiento de 1990, por el cambio del modelo de Estado, de un Estado uni-nacional y monocultural a un Estado plurinacional e intercultural. Así reconoció que sin transformar la concepción, el marco y la práctica del Estado, desde sus raíces moderno/coloniales, blanco-criollas, occidentalizadas y excluyentes, cambiando a la vez todas las instituciones sociales, la interculturalidad no tendrá mayor impacto, concreción o sentido, ni la de(s)colonización tendría posibilidad de marcha real. Su premisa central era entonces que ambos procesos y proyectos, aunque impulsados desde el movimiento indígena, tenían su conceptualización y proyección hacia el conjunto social. Tomar el Estado no fue la última finalidad; como tampoco lo fue la transformación del Estado en sí. Más

bien, la refundación estatal fue considerada como paso necesario para romper con la pretendida homogeneidad y unidad, la cual ha permitido mantener la dominación económica, política, social y cultural, y alentar los intereses del capital y del mercado, para encaminar un proyecto otro de sociedad y de con-vivir: de vivir "con".

Cuarto

Son estas perspectivas, apuestas, propuestas y luchas desarrolladas a lo largo de la década de los 90 conjuntamente con las acciones al inicio del Siglo XXI a favor de la cultura de la vida y en contra del Tratado de Libre Comercio y la cultura de muerte representada en el proyecto neoliberal, las que sentaron las bases para encaminar un nuevo proyecto de país, él que tomó forma concreta en la Asamblea Constituyente de 2007-2008 (en la cual tuve el privilegio de colaborar) y la subsecuente Constitución. Sin duda, la Asamblea y la Constitución de 2008 son un reflejo y manifestación de la insurgencia no sólo política sino también epistémica del movimiento indígena ecuatoriano; epistémica por cuestionar, desafiar y enfrentar las estructuras dominantes del Estado –las que sostienen el capitalismo y los intereses de la oligarquía y del mercado- y por poner en escena conceptos, conocimientos, lógicas y racionalidades que transgreden lo que Rafael Bautista (2009) llama el "monólogo de la razón moderno-occidental", alentando modos otros de pensar, estar, ser, saber y vivir. Fue esta insurgencia política y epistémica –insurgencia por su esfuerzo pro-positivo de in-surgir, proponer e incidir y no sólo resistir- que dio el impulso y la posibilidad tanto de la interculturalización filosófica, cosmológica y conceptual presente en la Constitución, como del reconocimiento del legado colonial todavía presente y vigente, y del abogar por la descolonización y refundación social. El Preámbulo es un claro ejemplo de este interculturalizar y de(s)colonizar:

> *Nosotras y nosotros… reconociendo nuestra raíces milenarias […] celebrando la naturaleza, la Pacha Mama de lo que somos parte […], apelando la sabiduría de todas las culturas […] y como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, y con un profundo compromiso al presente y futuro, decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay […].* (Constitución de la República del Ecuador, 2008)

También se puede evidenciar y de manera particular en tres áreas transformadoras abordadas por la Carta Política. La primera área es de ciencia y conocimiento, algo típicamente ajeno a lo constitucional. Aquí hay un reconocimiento de que la ciencia y el conocimiento no son singulares ni únicos; es decir, que tienen significados que interrumpen y transcienden la hegemonía eurocéntrica y que asientan el plural (ciencias y conocimientos). Asimismo la Carta enlaza los conocimientos ancestrales con los conocimientos científicos y tecnológicos de manera que hace entender que los conocimientos ancestrales son, a la vez, científicos y tecnológicos; son conocimientos relevantes para todos. Adicionalmente hace un cambio de lógica en dar un lugar céntrico a la relación entre el conocimiento, la ciencia y la vida misma. "Será responsabilidad del Estado […] potenciar los saberes ancestrales para así contribuir a la realización del buen vivir, al sumak kawsay" (Art.387, CRE, 2008).

La segunda área es la naturaleza. Ecuador es el primer país en el mundo en reconocer la naturaleza como sujeto de derechos:

> *La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que*

> *se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos*. (Art.71, CRE, 2008)

Además, "la naturaleza tiene el derecho a la restauración" (Art. 72, CRE, 2008). Con el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, la Constitución trasgrede la lógica y la racionalidad modernas baconianas y cartesianas fundadas en el binarismo del hombre sobre la naturaleza, complica la idea de que la naturaleza es equivalente a nada más que los recursos naturales y desafía a la vez el mismo patrón de poder colonial que pretendió separar la comunión humanos-naturaleza tan fundamental a las cosmovisiones y prácticas existenciales, territoriales, espirituales de los pueblos indígenas y de raíz africana. Como dice Eduardo Galeano en su texto "La naturaleza no es muda":

> *Desde que la espada y la cruz desembarcaron en tierras americanas, la conquista europea castigó la adoración de la naturaleza, que era pecado de idolatría, con penas de azote, horca o fuego. La comunión entre la naturaleza y la gente, costumbre pagana, fue abolida en nombre de Dios y después en nombre de la civilización. En toda América, y en el mundo, seguimos pagando las consecuencias de ese divorcio obligatorio*. (Galeano, 2008)

Este divorcio obligado está al fondo de lo que yo he venido nominando como la colonialidad de la Madre Tierra o Naturaleza. Con esto, me refiero a la negación sistemática, impulsada y gestionada por las instituciones y representantes del poder (entre ellos, la corona, la iglesia, la educación, los gobiernos, los proyectos de desarrollo, etc.), de la relación vital y vivencial entre cosmología, espiritualidad, territorio, conocimiento, entre todos los seres -humanos y no humanos, vivos y muertos-, entre los

mundos de arriba, abajo y ahora. En esencia, es una colonialidad que cruza lo ontológico-existencial, racional, epistémico, territorial y socio-espiritual, que impone una visión singular del mundo que es el modelo civilizatorio occidental, y se funda en binarismos jerárquicos, así dando superioridad al hombre -culto, racional, heterosexual y de descendencia europea- sobre la naturaleza. A considerar los "indios", "negros" y las mujeres, parte de –o cerca de- la naturaleza, como salvajes y no-racionales, esta colonialidad ha venido justificando su control, uso y dominación, un poder (racial, patriarcal, sexual, capitalista y extractivista) sobre el cuerpo de lo "natural".[3] Es la colonialidad de la vida.

El restablecimiento y reconstrucción de la comunión entre la naturaleza y las personas es por si un acto vital de de(s)colonización y de liberación. Galeano señala de manera clara y directa el significado de este acto para el Ecuador y para la lucha anticapitalista, antiextractivista y decolonial:

> *[Ecuador] sufrió numerosas devastaciones a lo largo de su historia. […] Durante más de un cuarto de siglo, hasta 1992, la empresa petrolera Texaco vomitó impunemente 18 billones de galones de veneno sobre tierras, ríos, y personas. Una vez cumplida esta obra de beneficencia en la Amazonia ecuatoriana, la empresa […] celebró su casamiento con la Standard Oil, de Rockefeller, pasando a llamarse Chevron y siendo dirigida por Condoleezza Rice. Después un oleoducto transportó a Condoleezza a la Casa Blanca, mientras la*

[3]Elaboro esta problemática en Catherine Walsh, "Life, Nature, and Gender Otherwise. Reflections and Provocations from the Andes", en *Beyond the Green Economy: Connecting Lives, Natures and Genders Otherwise*, W. Harcourt e I. Nelson (eds.), Londres: Zed Books, en prensa.

familia Chevron-Texaco continuaba contaminando el mundo.[4]

Las heridas abiertas en el cuerpo de Ecuador por la Texaco y otras empresas no son la única fuente de inspiración de esta gran novedad jurídica […] La reivindicación de la naturaleza es parte de un proceso de recuperación de las más antiguas tradiciones de Ecuador y de toda América. […] No es por casualidad que la Asamblea Constituyente comenzó por identificar sus objetivos de renacimiento nacional con el ideal de vida de sumak kausai. […] En lengua quichua, vida armoniosa, armonía entre nosotros y con la naturaleza, que nos genera, nos alimenta y nos

[4]La infamia de Chevron hoy es todavía peor. A pesar de la sentencia otorgada en 2011 por la Corte de Sucumbíos en contra de Chevron-Texaco, requiriendo el pago de $19 mil millones por daños ambientales, la compañía sigue negando su responsabilidad, girando la litigación en contra del Ecuador y de los abogados de los demandantes, y buscando su absolución en tribunales internacionales. En septiembre 2013, el presidente ecuatoriano Rafael Correa lanza la campaña "La mano sucia de Chevron" con un apoyo y convocatoria internacional cada día más creciente; la Red de Solidaridad conformada por organizaciones sociales y de Derechos Humanos, y representantes de pueblos indígenas y encabezados por el Premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel, es un ejemplo, juntándose con los más de 30 mil afectados y afectadas por Chevron-Texaco en Ecuador. En Argentina, las comunidades mapuche Kaxipayíñ y Campo Maripe están actualmente enfrentando la invasión de Chevron en sus territorios donde la petrolera asociada a YPF proyecta explotar hidrocarburos del yacimiento no convencional Vaca Muerta. En agosto 2013 las rukas (viviendas) de la comunidad Campo Maripe fueron quemadas, luego que la Legislatura provincial aprobó el acuerdo entre la provincia de Neuquén e YPF, posibilitando el ingreso de Chevron al territorio de la comunidad. La referencia en Argentina a la 'Razón Petrolera', una lógica que privilegia los derechos adquiridos por la empresa sobre cualquier otro derecho (ver "Afectados por Chevron visitaron comunidades mapuche en Neuquén" y "El acuerdo con Repsol y la impunidad ambiental", Observatorio Petrolera Sur, 4 dic, 2013), es demostrativa, como argumentaré más adelante, de la reconfiguración hoy de la colonialidad bajo la signa del capitalismo verde y del nacionalismo extractivista.

> *abriga y que tiene vida propia y valores propios para todos nosotros*. (Galeano, 2008)

Sumak kawsay o buen vivir, concepto que parte de la comunión humanos-naturaleza, es la tercera área transformadora de la Constitución. A veces explicado como "la vida en plenitud" o el "bien estar"/"estar bien" colectivo (expresión común entre los pueblos de raíz africana), el buen vivir se basa en una relación y visión holística, es decir en la totalidad espacio-temporal de la existencia; la vida con respecto a la totalidad. Así parte de una lógica, visión y práctica de vida disimiles a las que orientan la vida capitalista-consumista ("el tener") moderno-occidental, y construye valores no sólo materiales sino aun espirituales, que unen fuerzas y energías en vez de ponerlas en competición, y que apuntan a la con-vivencia, la vivencia *con* el resto en armonía, respeto, dignidad y continua relación y articulación.[5] El buen vivir es el eje transversal de la Constitución; tiene elaboración específica en 75 artículos, incluyendo los que abordan el agua y la alimentación, la cultura y la ciencia, el hábitat y la vivienda, la salud, la educación, el trabajo, los derechos legales, la territorialidad, la economía, la participación ciudadana y la integración latinoamericana, entre otros. Su nueva conceptualización como política pública es reflejo de la insurgencia anteriormente mencionada, como también, y a la vez, de la urgencia de un contrato social radicalmente diferente; una alternativa al capitalismo y la "cultura de muerte" de su proyecto neoliberal.

Estas tres áreas evidencian no sólo la radicalidad y otredad de la Constitución ecuatoriana, sino también el carácter intercultural y decolonial del nuevo proyecto de país que la Carta pretendía encaminar. Un proyecto que parte de las luchas y la incidencia e insurgencia de los

[5]Para una discusión detallada de este concepto y sus similitudes y diferencias entre comunidades ancestrales indígenas y afrodescendientes, ver Walsh (2009).

movimientos sociales ancestrales a la vez que construye modos y marcos propios y vitales que se distancian del neoliberalismo, del desarrollismo y de la matriz de poder moderno/colonial. Por sí misma, la Constitución y sus procesos políticos, epistémicos y pedagógicos de hacer abrieron grietas y fisuras es esta matriz, y despertaron, excitaron y alentaron, entre muchas y muchos de nosotros y nosotras, nuevas esperanzas, sentidos y horizontes de lo decolonial.

Quinto

Hoy, más de 5 años después, las contradicciones entre estos procesos y la política actual del gobierno de Rafael Correa son cada vez más formidables, la interculturalidad es cada vez más funcional al sistema, y el horizonte decolonial es cada vez más distante. Al respecto de las tres áreas transformadoras ya señaladas, el panorama es realmente desolador. Veamos brevemente cada una.

Ciencia y conocimiento

El campo de la ciencia, el conocimiento y la educación superior es actualmente uno de los ejes de principal atención e intervención gubernamental. A partir de la nueva Ley Orgánica de Educación Superior (2010), existen nuevas normativas y nuevas medidas de evaluación que pretenden mejorar las universidades del país y su empeño científico-académico, forjando un modelo que desacredita lo nacional, deifica al "primer mundo" y su conocimiento "universal" y concreta la función práctica y productiva de la universidad, función que es utilitaria al proyecto político, modernizante y neodesarrollista del gobierno actual. Como afirma Arturo Villavicencio,

> *Una falsa noción de universalismo del conocimiento parecería ser el principio que está orientando las políticas de la educación superior […]. Un inusitado entusiasmo por la investígación al borde de conocimiento científico, como solución a los problemas del país y la clave para alcanzar el buen vivir, están configurando mecanismos burocráticos en la definición y control de la agenda de investigación […]. […] Una suerte de capitalismo académico que niega la universidad como espacio público de debate, discusión, análisis y crítica. […] Una suerte de colonialismo académico que niega la experiencia, la historia de la universidad ecuatoriana e ignora su papel fundamental como repositorio de la cultura nacional que la está haciendo perder su sentido y horizonte*. (Villavicencio, 2013: 8-9)

El cierre definitivo, por parte del gobierno, de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas-Amawtay Wasi en el octubre 2013 por "falta de calidad académica" –así en esos términos "universales"- y la baja de categoría en diciembre de este mismo año de la mayoría de las universidades públicas del país son acciones demostrativas. No quiero sugerir que estas instituciones están exentas de debilidades, sino resaltar las contradicciones entre estas acciones y lo señalado por la Constitución en torno a ciencias, conocimientos, saberes ancestrales, interculturalidad, plurinacionalidad y el distanciamiento de los legados imperiales, coloniales y de la larga noche neoliberal.

Esta problemática también se puede evidenciar en la nueva "Ley Orgánica de Educación Superior" que, entre otros puntos, exige que los docentes universitarios a tiempo completo tengan PhD para ejercer la cátedra, dando un plazo hasta 2017 para la obtención del título. Ahora con el objetivo de "poblar el país de Ph.D", el

gobierno tiene ofertado desde 2010 un programa de becas completas no reembolsables (de hasta $250.000) para el estudio del posgrado en el exterior, dentro de universodades identificadas de "excelencia" por clasificaciones internacionales (de Inglaterra y Shangai).[6] Hasta 2012, fueron otorgadas 8.238 becas (entre pregrado y posgrado) con 3.500 adicionales previstas para 2013. Desde luego, el problema no es este programa de becas, sin duda de importante inversión. Más bien, el problema se encuentra en el proyecto de modernización académica intelectual, que hace enaltecer la "excelencia" de instituciones extranjeras de los países "desarrollados" por su oferta científica y tecnológica "universal", y desprestigiar y subordinar lo nacional y regional. El pensar desde y con el Sur, y más especialmente con sus ciencias, conocimientos y saberes ancestrales, exaltado por la Constitución, se invierte actualmente en el paradigma (neodesarrollista) de modernización; la idea prevaleciente es que con más PhDs y más conocimiento científico práctico de corte "universal" -traído de regreso al país por estos doctores-, Ecuador podría avanzar hacia su modernización. Desde esta perspectiva, tanto el conocimiento como la educación de posgrado son actualmente bienes funcionales al proyecto gubernamental. Los conocimientos y saberes ancestrales (considerados locales y no universales) tienen consideración en la medida que son útiles a este proyecto nacional; su desarrollo y estudio fuera de este marco –incluyendo entre los pueblos y nacionalidades- no tienen cabida. Más bien son considerados como contraproducentes a la Revolución Ciudadana, la interculturalidad funcional y la meta de erradicar la pobreza y, por ende, el subdesarrollado vivencial de lo ancestral tradicional.

Hasta lograr que los becados retornen al país con su título (y conocimiento) en mano, el plan es importar de

[6]Ver: http://www2.ucsg.edu.ec/dmdocuments/SENESCYT_Convocatoria.2013.pdf

forma masiva PhDs extranjeros. Una estrategia -de corto plazo- es el proyecto "Prometeo de viejos sabios" que invita investigadores extranjeros (y nacionales radicados en el exterior) con PhD a venir al país durante un año con salarios que sobrepasan por mucho los de profesores nacionales. Como explica la instancia gestora adscrita a la presidencia, SENESCYT,

> *Desde la referencia a la mitología griega que inspira el nombre del Proyecto, en este caso se posiciona al conocimiento como el objeto a recuperar por ser el mecanismo más potente y directo para alcanzar el buen vivir o "Suma Kawsay" que es la aspiración nacional consagrada en la norma fundamental del Estado del Ecuador y ejecutada en la cotidianidad pública y privada social de este País. El Proyecto Prometeo Viejos Sabios es un mecanismo de inversión social para generar conocimientos que fomenten el desarrollo económico, la competitividad y la producción de los sectores estratégicos nacionales. Promueve el acceso a conocimientos y tecnologías y a su generación endógena, considerados como bienes públicos.*
> (SENESCYT, 2013)

El objetivo, según este mismo documento, es:

> *Incorporar docentes investigadores y expertos de alto nivel internacional, para que desarrollen en el país actividades de investigación científica, docencia, difusión y transferencia de conocimientos en instituciones públicas y universidades que pueden acogerlos. […] A aportar en las áreas estratégicas del Ecuador, como Hidrología, Oceanografía, Medio Ambiente/ Recursos Naturales, Meteorología, Vulcanología, Petroquímica/Petróleos, Hidrocarburos, Energías, Geociencias/ Geología, Minas,*

> *Metalúrgica, Geografía, Recursos Hídricos, Recursos Forestales, Gas Natural; y, Prevención de Riesgos/ Catástrofes. […] El Proyecto Prometeo Viejos Sabios, es uno de los programas más lúcidos y visionarios. Se trata, en definitiva, de potenciar la movilidad académica y científica inversa, es decir, aquella que recibe talentos en lugar de exportarlos, como ha sido la práctica del Ecuador.*[7] (SENESCYT, 2013)

Otra estrategia de más larga duración, es de tipo contractual. Actualmente el gobierno está ofreciendo contratos dentro de las cuatro nuevas universidades -conceptualizadas, planificadas y administradas por el Estado- que se abrirán en el 2014. El 22 de julio de 2013 el gobierno publica el siguiente anuncio en el periódico español *El País*:

> *"Ecuador ofrece miles de plazas de trabajo para docentes españoles". Mientras se proyecta 5.000 plazas dentro de los próximos cinco años para docentes de primaria y secundaria, el anuncio explica que el gobierno ofrece de forma inmediata 500 puestos para profesores universitarios españoles con PhD para que forman los futuros profesores del Ecuador dentro de la nueva Universidad Nacional Pedagógica. Con sueldos de entre $2,000 a $5,000 mensuales y con bonos de*

[7]Así hace un llamamiento a "los talentos, profesores o investigadores de renombre, nacionales o extranjeros que se encuentran en el exterior, en países que cuentan con un nivel de desarrollo importante en ciencia y tecnología, […] para que vengan al Ecuador a trabajar en sus respectivas áreas del conocimiento, en un escenario administrativo y social claramente definido y en condiciones económicas, sociales, profesionales y humanas muy adecuadas y atrayentes." en "El Proyecto Prometeo Viejos Sabios o la movilidad inversa en Ecuador" (http://obnat.utpl.edu.ec/wp.../El-Proyecto-Prometeo4.docx), consultado 1 de dic. 2013.

> *vivienda, alimentación y transporte, la nueva invasión española ya está en pleno camino. Según la Subsecretaria de Desarrollo Profesional y Educación, España es el primer país a recibir esta oferta tanto por el alto nivel de los españoles como por "las afinidades tanto en el idioma como históricas entre los dos países".*[8]

A parecer, la pretensión aquí es "traer gente que sabe para que enseñe a los que no saben"; el hecho de que los que saben –los españoles- vienen del mismo país que hace más de 500 años vino a conquistar, civilizar y educar es inconcebible. Además, y con la contratación masiva en las otras nuevas universidades del Estado, de profesores no sólo de España sino también de otros países "desarrollados", hace pensar que el verdadero conocimiento está afuera. A la diferencia del pasado, ahora la geopolítica dominante del conocimiento es política nacional. ¿Una nueva reconfiguración de la colonialidad del saber dentro de un gobierno supuestamente "progresista"?

Anunciado como el proyecto más importante del Ecuador, "Yachay", la nueva "Ciudad del Conocimiento", es la Universidad de Investigación en Tecnología Experimental que ofrecería, según el Ministerio de Relaciones Externas, "un salto cualitativo hacia una economía de conocimiento". Con el proyecto Yachay, siendo construido en 4.270 hectáreas que pertenecían a tierras ancestrales afroecuatorianas e indígenas, el gobierno propone posicionar Ecuador como nuevo agente de educación en América del Sur, como exportador de conocimiento científico moderno. Nanotecnología, petroquímica, energías renovables, cambio climático y tecnologías de información y comunicación son las áreas del estudio proyectados. El

[8]Ver: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/07/22/actualidad/1374496004_364310.html

financiamiento, planificación y organización de la "Ciudad de Conocimiento" es con Corea del Sur.

La naturaleza

Desde la aprobación popular de la Constitución en septiembre 2008, la naturaleza y sus derechos han sido temas de debate, conflicto y represión nacional. Con la Ley Minera de diciembre de 2008 (y su reforma subsecuente que flexibilizó las normas para que las compañías extranjeras se queden en el país[9]), el gobierno hizo claro su interés en abrir el frente de explotación minera -algo sin antecedente anterior- incluyendo megaproyectos de minería de cielo abierto. Con el estimado de sólo 20 años más de vida para las reservas petroleras, la minería fue presentada como necesidad económica real, como política y bien público que contribuiría al desarrollo y a la eliminación de la pobreza. Ante las masivas marchas y movilizaciones en contra de la Ley, y de la propuesta de una Ley de Aguas que pretendía beneficiar la explotación minera, el gobierno reaccionó usando la figura legal-penal de "actos de terrorismo" y sabotaje estatal en contra de la protesta social. Para 2012, más de 200 líderes indígenas estaban enfrentando la criminalización por defender la Pachamama. Como decía Alberto Acosta, ex-presidente de la Asamblea Constituyente y ex ministro de energía,

> *A los luchadores por la vida se les perseguía como terroristas, para que las transnacionales puedan saquear los recursos naturales atentando, además, en contra de la Naturaleza y de las comunidades. […]Prácticas*

[9]Como Ospina anota, estas reformas mineras "fueron aprobadas sin la menor protesta pública por parte de parlamentarios o miembros reputados como ecologistas dentro del gobierno", evidenciando, según Ospina, el control interno que hay actualmente dentro del gobierno (Ospina, 2013: 3).

> *represivas […] orientadas a desconocer, descalificar y castigar a los movimientos sociales[…]. La mano del neoextractivismo del siglo XXI*. (Acosta, 2011)

Con la firma en marzo 2012 del acuerdo entre el gobierno y la compañía china Ecuacorriente para el Proyecto Mirador y Cordillera del Cóndor, uno de cinco megaproyectos de minería planificado para la amazonía ecuatoriana, la mega-minería fue oficializada.[10] El Presidente Rafael Correa se refirió a este acuerdo como histórico no sólo para Ecuador sino también para América Latina por el hecho de que 52% de las ganancias quedarían en el país. "Ya hemos perdido demasiado tiempo para el desarrollo, […] 'no a la minería, no al petróleo', basta con estas estupideces. No vamos a permitir la izquierda infantil con plumas y ponchos a desestabilizar este proceso de cambio".[11]

---

[10] Con más de 2.030 especies de plantas, 142 especies de mamíferos, 613 especies de pájaros, y 56 de ranas y 9 de reptiles, el Mirador y Cordillera del Cóndor es una de las áreas más ricas de biodiversidad de América de Sur. Este proyecto, con un uso calculado de 140 litros por segundo de agua, un consumo de luz equivalente a una ciudad de140.000 habitantes, y la excavación de 54,000 toneladas de roca diaria generando por lo menos 336 millones de toneladas de desperdicio y con un drenaje acidico previsto que podría contaminar por miles de años, no solo amenaza la biodiversidad sino que también destruye las posibilidades de todas las formas de vida en este territorio indígena ancestral. Pero también relevante aquí es la pregunta más amplia sobre el papel de China y capital chino en Ecuador en específico y en América del Sur en general, capital principalmente ligado al extractivismo. Actualmente China es el acreditador más grande del Ecuador, una dependencia que sigue creciendo. (véase el *Economist* on-line "Ecuador Business: Chinese firms to fund Pacifico refinery," 6 junio 2012). http://news.zurichna.com/article/ 5854b22fcec0b 7148 ace570260a0126e/ecuador-business-chinese-firms-to-finance-pacifico-refinery#

[11]"Rafael Correa defiende contrato para explotación minera" *El Universo* (10 marzo 2012). Consultado 15 marzo 2012. http://www.eluniverso.com/2012/03/ 10/1/1355/rafael-correa-defiende-contrato-explotacion-minera.html

El problema como bien afirma Acosta, es:

> *Si nos atenemos a la experiencia histórica y la experiencia que se vive en otros latitudes, nos conduce a profundizar más en la esquizofrenia del extractivismo de matriz colonial. El extractivismo, si bien goza de buena salud, evoluciona. Hay cambios con relación al extractivismo anterior, sobre todo por el lado del interés nacional. Esta constatación no puede ocultar, sin embargo el mantenimiento de las herencias de raigambre colonial. Es más, de alguna manera, este extractivismo del siglo XXI resulta recolonizador*. (Acosta, 2012:16)

Mientras Yasuní abrió una ventana de esperanza y posibilidad para una práctica y política de naturaleza de otro modo, ahora y desde agosto de 2013, entra también en la esfera de la contradicción. El proyecto Yasuní-ITT iniciado por el gobierno en 2009, fue histórico en pedir a la comunidad internacional compensar al Ecuador por mantener el petróleo bajo tierra en 200.000 hectáreas de este parque de mayor biodiversidad biológica, hogar de los Waorani y de dos pueblos indígenas en aislamiento voluntario. De esta manera y con el Proyecto Yasuní-ITT, Ecuador pretendía liderar una nueva era de post-petróleo. ITT tiene 850 millones de barriles de petróleo no explotado, 20% de las reservas ecuatorianas; el plan era recuperar el 50% de los $7 billones de posibles ganancias de extracción. Ya para enero de 2013, tenía $330 millones recolectados. Sin embargo y a pesar de la atención mundial a este proyecto innovador de derechos de la naturaleza, el Presidente anuncio el 15 de agosto de 2013 su terminación debido a la falta de apoyo financiero suficiente de la comunidad internacional, y la próxima explotación de los yacimientos en una porción del parque, específicamente el bloque petrolero 43. Para Pablo Ospina, esta decisión fue sin duda, "la señal más descollante de control interno sobre sus nuevos

parlamentarios y sobre los grupos radicalizados". Así añade Ospina que,

> *En su alocución, el presidente dijo que era la decisión más difícil tomada por su gobierno. Inmediatamente, sin embargo, minimizó los daños ambientales potenciales: solo se afectaría el uno por mil de la superficie de la reserva, una "mínima huella" necesaria para obtener los recursos que nos sacarán de la pobreza"*
> (Ospina, 2013: 3).

El discurso anterior que abogaba por la naturaleza y sus derechos consagrados, ahora gira en torno a otro que boga por la eliminación de la pobreza. Los críticos a esto son acusados de querer mantener los pueblos amazónicos en condiciones de subdesarrollo, indigencia y atraso, de negarles las posibilidades de acceso a la redistribución del ingreso y la inversión social, incluyendo de infraestructura, educación y salud; algunos líderes y comunidades ya se han subido al tren del progreso y la modernización. La promesa de tecnología verde y mejorada, y la publicidad continua en los spots de televisión y hasta en las "chivas": los tradicionales buses abiertos de festejo que paseaban por Quito en sus recientes fiestas, que dice que 99% de ITT se mantendrá intacto, hace que la oposición disminuya y que los opositores –sean individuos, colectivos u organizaciones- sean descalificados como "tira piedras" radicales, defensores de la pobreza. El cierre por parte del gobierno de la Fundación Pachamama que tiene prácticamente 20 años trabajando con las comunidades amazónicas, entre otras áreas, en el campo del derecho, por la supuesta agresión verbal en las afueras de la reciente XI Ronda Petrolera de uno de sus miembros al embajador de Chile y al representante de una empresa petrolera bielorrusa, hace preguntarse a dónde está yendo el gobierno con su afán extractivista, su control, vigilancia y

disciplinamiento y su pragmatismo de modernizar y desarrollar.[12] Mientras toma una postura tajante y defensora de la Amazonia ante la destrucción y las continuas barbaridades cometidas por Chevron-Texaco (siendo la campaña internacional "La mano sucia de Chevron-Texaco" demostrativa y particularmente ejemplificadora de esta postura y defensa), con respecto a la explotación actual, la postura parece ser, más bien, en defensa de una "naturaleza muda". Así podemos indagar si la campaña en contra de Chevron-Texaco no tiene su fundamento en una postura o posición del gobierno anti-imperial, pos-neoliberal y pos-occidental –posición también evidenciada en la Constitución-, es decir en el deseo de resaltar ante el mundo la destrucción ecológica, la falta de responsabilidad y la corrupción de esta empresa estadounidense transnacional. Sin restar la importancia tremenda de esta campaña, propongo que deberemos pensar sobre qué nos dicen -o no dicen-; tanto sobre el sentido mismo de naturaleza (su subjetividad y derechos), como sobre los proyectos anteriormente señalados de la interculturalidad y decolonialidad. En este respecto, ¿cuál es el carácter, sentido y profundidad de la transformación que se vive en el país, y con qué visión, horizonte y proyecto?

Buen vivir

En junio 2013, el gobierno lanza la segunda fase del Plan Nacional del Buen Vivir, que guiará a la Revolución Ciudadana hasta el 2017. Allí se plantea entre sus objetivos tres tareas fundamentales: erradicación de la pobreza y la desnutrición infantil, equidad social y eficiencia de acción política. Cuenta con una inversión de $47 mil millones. Como describe un artículo en la versión digital de *Telesur*:

[12]Véase el análisis de Raúl Prada (2013) sobre esta acción de cierre y su contextualización regional.

> *El Plan para el Buen Vivir está destinado a ser un referente en Latinoamérica, pues la región está viendo resultados concretos en el caso ecuatoriano. Los retos trazados garantizarán el éxito del proceso iniciado hace seis años para transformar al país", afirmó Falconí [Flander Falconí, el entonces Secretario Nacional de Planificación y Desarrollo[13]], en referencia a la llegada de Correa a la jefatura de Estado. En ese sentido, detalló que el proyecto también busca la transición hacia la sociedad del conocimiento, la revolución agraria, el desarrollo integral de la niñez y el establecimiento de una Estrategia Nacional Territorial [...] que permitirá optimizar la gestión del Gobierno, garantizando que "los servicios públicos lleguen a todos los rincones del país con equidad, calidad, calidez; cerrando las brechas de las necesidades básicas de la población".*[14]

La Presentación del Plan escrita por Falconí inicia con una cita de Ha-Joon Chang, descrito como uno de los economistas heterodoxos más importantes del mundo:

> *El documento [el Plan de Buen Vivir] se basa firmemente en reconocer la importancia del aumento de la capacidad productiva en el proceso de desarrollo económico, que se refleja en los indicadores que se propone supervisar... Al mismo tiempo, no se ubica en el otro extremo, que establece que el crecimiento es desarrollo.*

[13] La renuncia de Falconí en agosto 2013 coincidió con la decisión del Presidente a terminar el Proyecto Yasuni-ITT.

[14] "Ecuador destinará 47 mil millones de dólares para inversión pública", *Telesur*, 5 de junio 2013. http://www.telesurtv.net/articulos/2013/06/05/ecuador -destinara-47-mil-millones-de-dolares-para inversion-publica-6930.html

> *Tiene una visión mucho más amplia en la que la naturaleza, la cultura y la evolución social desempeñan un papel clave*. (Falconí, 2013: 13)

Enseguida, Falconí da la definición y sentido del Buen Vivir: "El Buen Vivir es la forma de vida que permite la felicidad y la permanencia de la diversidad cultural y ambiental; es armonía, igualdad, equidad y solidaridad. No es buscar la opulencia ni el crecimiento económico infinito" (Falconí, 2013: 13) Como "concepto y visión del mundo nacido en las antiguas sociedades de la región de los Andes sudamericanos", el Buen Vivir, dice Falconí, "no se trata de un nuevo paradigma de desarrollo, sino de una alternativa social, liberadora, que propone otras prioridades para la organización social" (16). Por tanto, "el Buen Vivir se planifica, no se improvisa". Aquí, y en cambio del Plan anterior[15], resalta la palabra y el proceso de "transición", lo que implica rupturas neoliberales, movimientos transicionales, aportes programáticos y contribuciones transformativas, donde los principios del liberalismo y las tradiciones críticas de la modernidad occidental e inter-cruzan, interrelacionan y interculturalicen con la cosmología andina y con lo que el gobierno ha nombrado como el socialismo del buen vivir. Al terminar la Presentación, Falconí evoca a Fanon:

> *Sólo unidos podremos construir un mundo en el que se respeten los derechos de toda la población. Y no solo de las personas, sino además los derechos de la Tierra, porque, como decía Frantz Fanon: "La Tierra no solo nos dará pan, ante todo la Tierra nos dará dignidad"* (Fanon, 1963). (Falconí, 2013:19).

El Plan presentado y trabajado por Falconí abre y aclara un proceso a seguir que no contradice la

[15]Ver mi análisis crítico del plan anterior en Walsh (2010).

Constitución sino que impulsa su marcha. Sin embargo y ante las políticas actuales extractivistas, la vigilancia y control poblacional, y la mercantilización del buen vivir bajo la bandera de la eliminación de la pobreza y el uso de la naturaleza, conjuntamente con las recientes reformas retrógradas como las disposiciones del Código Penal sobre el aborto[16], la contradicción parece estar dentro del gobierno mismo, entre el Plan y la política actual del "buen vivir". ¿Será la renuncia de Falconí reflejo de ella?

Sexto

El escenario actual deja, sin duda, muchos interrogantes y senti-pensamientos (así para recordar la expresión que aprendió el colombiano Orlando Fals Borda de un líder campesino[17]) incluyendo, y más

[16]La descripción y análisis de Ospina sobre este acontecimiento son precisos: "El Código Penal vigente considera que el aborto no es delito cuando la mujer embarazada lo ha sido en una violación siempre y cuando ella sea 'demente o idiota'. El nuevo Código Integral Penal propone que en lugar de esa expresión se utilice la de 'discapacitada mental'. Un grupo de veinte asambleístas de Alianza País, en acuerdo con varias organizaciones de mujeres, propuso que se considerara la excepción para cualquier caso de violación, independientemente de la condición mental de la mujer violada. El presidente montó en cólera. Llamó a las parlamentarias que proponían semejante moción 'traidoras' y 'desleales', amenazó con convocar a una revocatoria de mandato y, de manera significativa, hizo alusión a que todos ellos le debían su puesto. […] La parlamentaria que había surgido como cabeza visible de la desleal disidencia, retiró la moción. Semanas después, tres asambleístas mujeres que impulsaron la propuesta fueron sancionadas disciplinariamente por el partido con un mes de silencio y con la sustitución por igual tiempo por sus suplentes en el legislativo. La sanción fue justificada no por sus ideas sobre el aborto sino por el procedimiento de presentar públicamente la moción cuando aparentemente la decisión del bloque había sido diferente" (Ospina, 2013: 7).

[17]Véase: "La cumbia no es posible sin el río", entrevista con Orlando Fals Borda por Rafael Bassi Labarrera.
http://www.elheraldo.com.co/ELHERALDO/BancoConocimiento/R/r

específicamente en el contexto de este texto, con relación a los proyectos de interculturalidad y decolonialidad entendidos como proyectos de y por la VIDA. Pregunto, por ejemplo, si es posible compaginar la explotación de la naturaleza con su sentido primordial de vida. ¿Hay un cambio cuando esta explotación pasa de manos de Estados Unidos, Canadá y Europa a China? ¿De qué manera esta explotación altera, descompone y destruye los sentidos de territorio y territorialidad como lugares donde se realiza la vida, reinstalando o reforzando la colonialidad y su proyecto capitalista, no sólo en el Ecuador sino en los gobiernos "progresistas" en general, incluyendo Argentina? Y en este sentido ¿es el enfoque centrado en la erradicación de la pobreza una cortina de humo? ¿Cómo explicar la represión, la criminalización de la protesta y mercantilización de la vida ante el discurso de "buen vivir" cada vez más presente en la América del Sur? ¿Qué implica cuando los conceptos y prácticas ancestrales (el sumak kawsay o buen vivir, por ejemplo) y los proyectos iniciados por los movimientos indígenas (como la interculturalidad y descolonización) entran a las esferas de poder estatal y se funcionalizan?

Pero también, y por otro lado, pregunto sobre la manera que todo eso discutido aquí nos da lecciones, aprendizajes y también pautas para comprender la crisis civilizatoria occidental, las nuevas constelaciones del poder local y global, los nuevos patrones de autoridad, subjetividad, conocimiento y, a la vez, la conciencia intercivilizatoria cada vez más fuerte emergiendo desde Abya Yala/América del Sur. Y de allí van los sentí-pensamientos; claro entre ellos están el pesimismo, la angustia y desesperación, la preocupación del debilita-miento y fragmentación accional, y la sensación misma del silencio forzado que, como expliqué al inicio de estas notas, fácilmente consumen las energías, perspectivas y esperanzas; nublan la luz del día y con ella el sendero por

dcumbia/rdcumbia.asp?\CodSeccion=3

andar-actuar. Pero estos mismos senti-pensamientos despiertan a otros, los que nacen, crecen y con-viven en las grietas del orden dominante –llamado progresista- y de la matriz moderno/colonial.

Así, es de recordar que la decolonialidad y la interculturalidad –entendida críticamente- no son hechos dados o estadíos idealistas de llegada. Tampoco son políticas de legislación y gestión gubernamental; porque allí suelen tener un sentido y uso funcional al sistema-poder. Como afirma Luis Macas,

> *La experiencia y la historia nos han hecho caer en cuenta que vivimos una interculturalidad colonizada, vista y creada desde una lógica occidental y colonial. Tenemos, por tanto, la gran tarea de decolonizar la interculturalidad, recliclar el eurocentrismo, desmonopolizar la vida desde nuestras resistencias y desde nuestros proyectos, siguiendo los pasos de nuestros taytas, mamas, amawtakunas; en fin, partir necesariamente desde el desaprender, pasar por el reaprender hasta llegar a la reconstitución de los pueblos, de la sociedad y de la vida*. (Macas, 2012: 5)

La decolonialidad y la interculturalidad están de esta forma entrelazados. Entendidas desde las luchas pasadas y presentes, son apuestas, procesos y proyectos políticos y pedagógicos de un continuo marchar, de una acción perene –desde "abajo"- tanto de fisurar y agrietar como de construir, crear y encaminar. Requieren, de esta manera, no sólo nuestra vigilancia persistente de los dispositivos y nuevas reconfiguraciones del poder ahora "progresista", sino también un aprendizaje mismo sobre estos dispositivos y reconfiguraciones nacionales y regionales –ecuatorianas, argentinas, bolivianas, suramericanas-, aprendizajes que podrían contribuir a nuevamente articular fuerzas ante la actual fragmentación, y prender luces en medio de –y esclareciendo- las tinieblas, que

nublan la luz del día y con ella el sendero por pensar-hablar-escribir-andar-actuar.

Referencias Bibliográficas

ACOSTA, ALBERTO (2011) "El uso de la justicia como mecanismo de terror" *El Universo* (February 8, 2011). Consultado 4 noviembre 2011. http://www.eluniverso.com/2011/02/08/1/1363/uso-justicia--como- mecanismo-terror.html

_____ (2012) "El retorno del Estado. Primeros pasos postneoliberales, mas no postcapitalistas" en*: Observatorio Económico de América Latina*, 8 de Mayo. Consultado 20 de febrero 2103. http://www.obela.org/contenido/retorno-del-estado-primeros-pasos-postneoliberales-mas-no-postcapitalistas

BASSI LABARRERA, RAFAEL (2008) "La cumbia no es posible sin el río", entrevista con Orlando Fals Borda. *El Heraldo*, 8 de diciembre. http://www.elheraldo.com.co/ELHERALDO/BancoConocimiento/R/rdcumbia/rdcumbia.asp?\CodSeccion=3

BAUTISTA, RAFAEL (2009) "Bolivia: del Estado colonial a estado plurinacional". Documento inédito. La Paz.

CONAIE (1997) *Proyecto político de la CONAIE*. Quito, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR (2008) Quito, Asamblea Nacional Constituyente.

CRIC (2004) *¿Qué pasaría si la escuela…? 30 años de construcción de una educación propia*. Popayán, Consejo Regional Indígena de Cauca.

FALCONÍ, FLANDER (2013) "Presentación", en Gobierno Nacional de la República del Ecuador *Buen Vivir*. *Plan Nacional 2013-2017*. *Todo el*

mundo mejor. Quito, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo-SENPLADES.

GALEANO, EDUARDO (2008) "La naturaleza no es muda", *Semanario Brecha de Uruguay*, 18 de Agosto, Montevideo.

MACAS, LUIS. (2012) "Presentación", en: Walsh, Catherine *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad*. *Ensayos desde Abya Yala*. Quito, Abya-Yala/Instituto Científico de Culturas Indígenas, pp. 5-6.

Observatorio Petrolero Sur (2013) *"Afectados por Chevron visitaron comunidades mapuche en Neuquén"*, 4 diciembre.

_____ (2013) *"El acuerdo con Repsol y la impunidad ambiental",* 4 diciembre.

OSPINA, PABLO (2013) *"Con el campo despejado"*. Quito, Comité ecuménico de proyectos. Documento circulado por internet, noviembre.

PRADA, RAÚL (2013) "La suspensión de la democracia", documento circulado por internet, diciembre.

TUBINO, FIDEL (2005) "La interculturalidad crítica como proyecto ético-político", *Encuentro continental de educadores agustinos*. Lima, 24-28 de enero.

VILLAVICENCIO, ARTURO (2013) *Hacia dónde va el proyecto universitario de la Revolución Ciudadana?* Quito, 13 Ediciones.

WALSH, CATHERINE (2009) *Interculturalidad, Estado, Sociedad*. *Luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala.

_____ (2010) "Development as *BuenVivir*: Institutional Arrangements and (De)colonial Entanglements", *Development* (Rome:Society for International Development), Vol. 53, N° 1, pp. 15-21.

_____ (2012) *Interculturalidad crítica y*

(de)colonialidad. *Ensayos desde Abya Yala*. Quito, Abya-Yala/Instituto Científico de Culturas Indígenas.

_____ (en prensa) "Life, Nature, and Gender Otherwise. Reflections and Provocations from the Andes", en Harcourt, Wendy y Nelson, Ingrid (eds.) *Beyond the Green Economy: Connecting Lives, Natures and Genders Otherwise*. Londres, Zed Books.

CRISIS CIVILIZATORIA, LÍMITES DEL PLANETA, ASALTOS A LA DEMOCRACIA Y PUEBLOS EN RESISTENCIA[1]

Edgardo Lander

No hay otro tiempo
que el que nos ha tocado...

Joan Manuel Serrat

Lejos de proponer una caracterización acabada, cerrada, de las tendencias y características de la coyuntura actual de la humanidad, este texto intenta destacar algunas dinámicas importantes que deben ser incorporadas a los debates sobre el momento histórico que nos ha tocado vivir. Busca, igualmente, aportar fuentes de documentación para la discusión de estos asuntos.

Crisis del patrón civilizatorio hegemónico

El patrón civilizatorio antropocéntrico, monocultural y patriarcal, de crecimiento sin fin y de guerra sistemática contra los factores que hacen posible la vida en el planeta Tierra, atraviesa una crisis terminal. La civilización de dominio científico-tecnológico sobre la llamada "Naturaleza", que identifica el bienestar humano con la acumulación de objetos materiales y con el crecimiento económico sin medida -cuya máxima expresión histórica es el capitalismo- tiene el tiempo contado. Su dinámica destructora, de mercantilización de todas las dimensiones de la vida, socava, aceleradamente, las condiciones que la hacen posible. La incorporación de

1 Texto publicado anteriormente en: Miriam Lang, Claudia López y Alejandra Santillana (compiladoras) (2013) *Alternativas al capitalismo /colonialismo del siglo XXI*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.

nuevos territorios para la explotación de bienes, la apropiación del conocimiento de otros, así como la manipulación de los códigos de la vida (biotecnología) y de la materia (nanotecnología), aceleran la aproximación a los límites, en un planeta finito. Ahora que la humanidad precisa incorporar la diversidad y multiplicidad de culturas, formas de conocer, pensar y vivir, dentro del conjunto de las redes de la vida (como alternativa para responder a esta crisis civilizatoria), paradójicamente pueblos y culturas indígenas y campesinas de todo el planeta están siendo amenazados por el avance inexorable de la lógica del proceso de acumulación por desposesión.

Hoy, el asunto no es si el capitalismo podrá sobrevivir o no a esta crisis terminal. Si en poco tiempo no logramos poner freno a esta maquinaria de destrucción sistemática, lo que está en juego es la supervivencia de la humanidad frente al colapso final del capitalismo.

La crisis ambiental y los límites del planeta

Los sistemas climáticos y las condiciones que favorecen la vida en la Tierra registran alteraciones profundas: cambio climático, pérdida de diversidad biológica y de suelos fértiles, deforestación, contaminación de aguas, etc. Las comunidades científicas internacionales prácticamente coinciden al afirmar que la elevación de la temperatura del planeta es consecuencia del incremento en la emisión de gases de efecto invernadero, de origen antropogénico. Pero estos fenómenos no sólo se constatan en mediciones y consensos científicos. Centenares de millones de personas viven a diario los impactos de estas severas transformaciones: sequías, inundaciones, reducción de la disponibilidad de agua, pérdida de la diversidad genética, calores extremos, pérdidas masivas de cosechas, etc. No obstante la abundante evidencia sobre el estado del planeta, persisten los argumentos corporativos que resguardan la produc-

ción/ consumo de combustibles fósiles, al igual que las posiciones de los centros de pensamiento de derecha (*think tanks*), que defienden el fundamentalismo del libre mercado y sus expresiones políticas (sobre todo en los Estados Unidos).[2]. Las negociaciones internacionales orientadas a definir compromisos para reducir este impacto en los sistemas de vida del planeta, han sido hasta el momento un estrepitoso fracaso. La lógica mercantil ha condicionado todas las decisiones. En la Cumbre del Clima (COP 17), de Durban, en diciembre de 2011, el acuerdo más "relevante" consistió en crear un grupo de trabajo *ad hoc* que negocie un nuevo tratado de reducción de emisiones de gases de efecto invernadero, hasta el 2015, para que entre en vigencia en el 2020 (Convención Marco de las Naciones Unidas, 2011). A pesar de las urgencias que enfrenta la vida en el planeta, los compromisos obligatorios se posponen, prácticamente, por una década.

La Economía Verde, presentada por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), no hace sino repetir promesas fantasiosas. Asegura que es posible lograr un mundo ambientalmente sustentable, con crecimiento económico más acelerado, empleo y bienestar para todos, sin necesidad de alterar las relaciones de poder ni la lógica de la acumulación ni las profundas desigualdades actuales. La magia está en ejecutar determinados mecanismos de mercado y

2 36 de los 85 nuevos integrantes republicanos de la Cámara de Represen-tantes, electos en noviembre de 2010, y 11 de los 13 nuevos senadores de este partido, han cuestionado públicamente "la ciencia" del cambio climático (Center for American Progress Action Fund, 2010). En muchos Estados y distritos escolares, el tema de la enseñanza del cambio climático, tal como sucedió con el tema de la evolución, está entrando crecientemente en debate. Los grupos conservadores exigen que el cambio climático y sus causas antropogénicas sean presentados como una teoría científica más, y que se incluya en los programas de estudio, igualmente, los argumentos de quienes niegan el cambio climático (National Center for Science Education, 2012).

soluciones tecnológicas (Lander, 2011). Aunque han transcurrido 20 años de negociaciones desde la Cumbre de la Tierra, en Río de Janeiro de 1992, y actualmente las principales economías atraviesan una severa crisis económica que limita la producción y el consumo, el Departamento de Energía de los Estados Unidos calcula que, en el 2010, se emitieron a la atmósfera 564 millones de toneladas de gases de efecto invernadero más que en el año anterior, que equivalen a un incremento de 6% en un solo año. Es el mayor del que se tenga registro (Borenstein, 2010). El Panel Intergubernamental de Cambio Climático, sobre la base de nuevas investigaciones, afirma que algunas sequías, inundaciones y huracanes, que han afectado a millones de personas en los últimos años, son consecuencia del cambio climático (Gillis, 2011). La Cumbre de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Sustentable, Rio +20, demostró una vez más el nivel al que ha llegado el control corporativo sobre el sistema de Naciones Unidas y los gobiernos. El acuerdo final es una extensa colección de generalidades: menciona más de 280 veces el "desarrollo sostenible", pero no contiene ni un solo compromiso vinculante (Naciones Unidas, 2012).

Profunda y creciente desigualdad

Todos los sistemas de vida del planeta están amenazados; sin embargo, en el presente inmediato y a corto plazo, los impactos son extraordinariamente desiguales. Los mayores responsables de las dinámicas depredadoras (los países industrializados del norte), se localizan en regiones templadas, en donde los impactos del cambio climático han sido, hasta ahora, son moderados; además, disponen de recursos financieros y capacidades tecnológicas para responder. Esta menor afectación bien podría explicar el escaso interés por enfrentar estos asuntos, especialmente de los Estados Unidos. Mientras, otras regiones del planeta viven los

efectos devastadores de este fenómeno, y carecen de medios y tecnología para combatirlos (American Progress Action Fund, 2010). Para las poblaciones de estas regiones, ni siquiera la migración es una alternativa. Las políticas racistas de represión (militarización de las fronteras, construcción de muros para mantener afuera a las poblaciones "indeseables"), limitan severamente la opción de migrar.[3] En lugar de la solidaridad humana, nos encontramos frente a serios intentos de construcción de un *apartheid global*.

La actual desigualdad en la distribución de la riqueza no tiene precedentes en la historia de la humanidad (The International Forum on Globalization, 2011). Es notoria la creciente concentración del dinero global en manos de una oligarquía del dinero global. Varias empresas financieras han publicado, en años recientes, informes detallados sobre las tendencias principales en la distribución de la riqueza, en especial, de los sectores más ricos y ultrarricos del planeta. Estos estudios, a diferencia de los análisis comparativos entre países, o de la distribución del ingreso, o de la riqueza al interior de los países, se centran en la distribución de la riqueza de individuos a escala global. Dos ejemplos bastan para ilustrar los niveles extremos de desigualdad, en el mundo actual.

El grupo financiero Credit Suisse ha empezado a difundir una publicación anual que analiza la distribución de la riqueza (bienes reales, como viviendas, más bienes financieros) de la población adulta de todo el planeta. Según sus cálculos, la mitad más pobre de la población adulta global es dueña de apenas 1% de la riqueza global. En contraste, el 10% más rico es dueño de 84% de la

3 No se trata sólo de murallas para impedir la migración de pobladores del sur hacia el norte industrializado. India está terminando de construir una barrera de aproximadamente 2 mil kilómetros para impedir el ingreso de migrantes de Bangladesh a su territorio. Centenares de migrantes desarmados han sido muertos por agentes de seguridad de la India al intentar atravesar estas barreras.

riqueza global y el 1% más rico es dueño de 44% de la riqueza global (Credit Suisse Research Institute, 2011).

La crisis económica de los últimos años, lejos de frenar esta concentración de la riqueza en una pequeña minoría, la agudizó. Todos los años, las empresas Capgemini y Merrill Lynch Wealth Management publican un informe sobre el estado de los ricos del mundo (individuos con activos elevados: más de un millón de dólares disponibles para ser invertidos; e individuos con activos ultraelevados: más de 30 millones de dólares disponibles para invertir). El informe del 2010 revela que el número total de individuos con activos elevados en el mundo creció en 17,1% en el 2009, a pesar de la contracción global de la economía, equivalente a 2%. La riqueza total de estos individuos aumentó en 18,9%, que corresponde a 39 billones de dólares.[4] El estudio mencionado indica que, en el mismo año, la riqueza disponible de los individuos con activos ultraelevados incrementó 21,5%. Del total de individuos con activos elevados, el subgrupo que posee activos ultraelevados representa menos de 1%, pero concentra más de 35% de la riqueza global de los ricos del mundo (Capgemini y Merrill Lynch Wealth Management, 2010).

Estas tendencias no sólo se advierten en el "mundo desarrollado", sino también entre los llamados "países emergentes", en donde los porcentajes de ricos y ultrarricos, así como los volúmenes de riqueza, han crecido en forma mucho más acelerada. En la India, país con la mayor cantidad de personas que pasan hambre en el mundo, el hombre más rico del país se ha construido una residencia familiar de 27 pisos que, entre otras cosas, tiene tres helipuertos. Se estima que costó mil millones de dólares (Yardley, 2010).

En los Estados Unidos, el ingreso familiar promedio del 90% de la población se mantuvo constante

4 En la denominación utilizada en los Estados Unidos, esta cifra equivale a 39 trillones de dólares.

durante los últimos 40 años. Todo el aumento de la riqueza nacional, desde 1970, ha quedado en manos del 10% más rico de la población. (Winters, 2011). Según la Oficina de Presupuesto del Congreso de los Estados Unidos, la brecha entre el ingreso después de los impuestos, del 1% más rico de la población y el de los quintiles medios e inferiores, se multiplicó por más de tres, en el periodo 1979-2007. Esta concentración del ingreso en los estratos superiores es la más elevada desde 1928 (Sherman y Stone, 2010). El Centro de Investigación Pew, a partir de la información del gobierno federal de los Estados Unidos, afirma que, en 2009, la riqueza promedio de los hogares "blancos" era 20 veces superior a la de los hogares "negros"; y 18 veces superior a la de los hogares hispanos. Es la brecha más grande desde que se publican estas estadísticas, hace 25 años (Kochhar et al., 2011). El efecto inevitable de este fenómeno es el crecimiento del número de pobres en dicho país: de 25 millones de pobres, en 1970, se pasó a 46,2 millones, en el 2010 (United States Census Bureau, 2011: 14).

Estas desigualdades se vuelven progresivamente hereditarias. Según Paul Krugman (2012), en el grupo de las mejores universidades y más selectivas de los Estados Unidos, el 74% de los estudiantes pertenecen a la cuarta parte de la población que tiene el ingreso más elevado; sólo 3% corresponde a la cuarta parte de la población de ingreso inferior. En estas universidades, las probabilidades de completar los estudios dependen más del ingreso familiar que de la capacidad intelectual de los estudiantes.

Estas extraordinarias y crecientes concentraciones del poder y la riqueza se evidencian en todas las actividades humanas. Así, la aparente democratización del acceso a las comunicaciones, a causa de la expansión masiva de la telefonía celular en todo el mundo, es engañosa; esconde otras formas de desigualdad. Se calcula que el 1% de todos los usuarios del mundo utiliza

la mitad del ancho de banda disponible. Y la brecha sigue creciendo (O'Brien, 2012).

Por décadas, los países socialistas tuvieron las estructuras de distribución del ingreso más equitativas del planeta. Sin embargo, a raíz del colapso del bloque soviético y las reformas de mercado en China y Vietnam, estos países han experimentado procesos acelerados de concentración de la riqueza. Algunas versiones señalan que en Rusia, hoy, existen más mil-millonarios que en cualquier otro país del mundo (Kouwenhoven, 2011). En China, el sostenido crecimiento económico de las últimas tres décadas ha sacado de la condición de pobreza a centenares de millones de personas, pero el costo ha sido un drástico incremento en la desigualdad. Las cifras disponibles señalan que China, actualmente, registra mayor desigualdad que Estados Unidos (Tobin, 2011).

Los datos de Naciones Unidas sobre la mortalidad de la población del planeta nos permiten tener una mirada más precisa sobre las implicaciones de estas grotescas desigualdades. La expectativa de vida al nacer, en los países "desarrollados", era de 78 años para el 2011, mientras en el África subsahariana de 55 años. En ese año, la mortalidad infantil (menores de cinco años), en los países "desarrollados", era de 8 por cada mil nacidos vivos y en África subsahariana, de 121; es decir, 15 veces superior (The United Nations. Department of Economic and Social Affairs, 2011).

La falta de acceso al agua potable y a servicios de saneamiento es causa y consecuencia en el círculo vicioso de la pobreza y la mala salud: "El 92% de los hogares que carecen de acceso a agua potable en el mundo y el 93% de los hogares que carecen de servicios de aguas servidas están en África y Asia" (The United Nations, 2003: 11-12). Las diferencias descritas también se reproducen al interior de los países. La expectativa de vida de los residentes de Shanghai es 15 años mayor que la de los habitantes de la provincia de Guizhou (interior de China); y los ingresos promedio de los primeros son

superiores a los de Guizhou, en un monto anual de 20 mil dólares (World Economic Forum, 2012: 19).

Por otra parte, las crecientes desigualdades conducen a la expansión de la esclavitud laboral y sexual; esta última incluye el tráfico de niños y niñas. Algunas estimaciones destacan que, en la actualidad, hay más gente obligada a cruzar las fronteras en contra de su voluntad, que en ningún otro momento de la historia (Kapstein, 2006). En el 2005, el número de personas sometidas a trabajo forzado, en todo el mundo, incluyendo la esclavitud, ascendía a 12,3 millones; un total de 1,32 millones corresponden a América Latina (América Economía, 2011). Condiciones de trabajo similares a las de la esclavitud han sido detectadas en diversas partes del mundo, e involucran a algunas corporaciones encargadas de la confección de las marcas globales más conocidas, como el caso de la empresa española Zara (Word Economic Forum, 2012). El informe del Foro Económico Mundial (Davos) -basado en aportes de 469 reconocidos expertos de la industria, gobiernos, sociedad civil y academia del mundo- ha llegado a afirmar que, del conjunto complejo de tendencias que apuntan hacia un futuro de distopía, las profundas desigualdades constituyen el principal factor de riesgo que confrontará la humanidad en los próximos diez años. Esta realidad desplaza la preocupación por las transformaciones climáticas, que ocupaba el primer lugar el año anterior.

Los múltiples asaltos a la democracia

Las profundas desigualdades no son compatibles con la democracia. La concentración de la riqueza (y del poder político, que necesariamente la acompaña), es la expresión más dramática del carácter limitado de la democracia del mundo en que vivimos. En la mayoría de los países, más allá del régimen político (democrático, autoritario, autocrático, secular o religioso), las institucio-

nes estatales operan como instrumentos de los dueños del dinero y no como representantes de los intereses ciudadanos. La contrarrevolución del capital, el proyecto neoconservador/neoliberal que se inicia, entre otras cosas, con la Comisión Trilateral y los gobiernos de Thatcher y Reagan, en la década de los setenta del siglo pasado, fue extraordinariamente exitosa. Cumplió a cabalidad sus objetivos principales: la reversión de las lógicas democráticas en las sociedades liberales y en el resto del mundo; una extraordinaria concentración de la riqueza; y, la destrucción de la socialdemocracia, como alternativa al neoliberalismo.

Toda alternativa a la actual crisis civilizatoria y a los efectos de la destrucción de las condiciones que hacen posible la vida, debe incorporar como dimensión medular la lucha contra esta obscena desigualdad; de lo contrario, está condenada al fracaso. Sólo la redistribución radical, acompañada de una transferencia extraordinariamente masiva de recursos y de acceso a los bienes comunes, permitirá reducir la presión humana insostenible sobre los sistemas ecológicos que mantienen la vida, y favorecerá el acceso de la mayoría de la población a condiciones dignas de vida. La relación entre la concentración de la riqueza y la devastación de los ecosistemas planetarios ha sido estudiada con detenimiento por el Foro Internacional de Globalización, en su informe *Outing the Oligarchy*. *Billionaires who benefit from today's climate crisis*. Esta publicación analiza a un grupo de hombres y mujeres más ricos del mundo quienes, además de poseer cada uno miles de millones de dólares, invierten intensamente en actividades relacionadas con los combustibles fósiles, y ejercen una poderosa influencia sobre las políticas públicas. El informe concluye que este grupo de multimillonarios (de Estados Unidos, Europa, Rusia, India, China, Brasil, México, etc.), es el que más se beneficia de las actuales políticas referentes a los combustibles fósiles, y es el principal responsable de las inversiones y políticas que destruyen los sistemas de vida

del planeta.

Estrechamente imbricadas con estas tendencias a crear una oligarquía económico-financiera global, están las mutilaciones, cada vez más profundas, a la democracia. En forma creciente, estos sectores privilegiados no sólo identifican intereses comunes (desrregulación, bajos impuestos, preser-vación de los paraísos fiscales, etc., y, en situaciones de crisis, rescates masivos por parte de los Estados), sino que actúan en forma concertada para defenderlos. Son muchos los instrumentos con los que cuentan. Entre ellos, destaca el apoyo cómplice y prácticamente incondicional de la academia económica, tal como ésta se practica en las principales universidades del mundo, cuyas prácticas y enseñanzas constituyen una fuente importante de sustento científico, que legitima estos procesos de concentración.

Las grandes corporaciones y los capitales financieros aumentan paulatinamente la capacidad de imponer su voluntad en las políticas públicas. En el año 2011, en la Unión Europea, los llamados "mercados" forzaron un cambio repentino, sin debate público, de la Constitución española, para limitar por esa vía el déficit fiscal. Las demandas ciudadanas de un debate nacional y un referéndum fueron rechazadas por los principales partidos (Público, 2011). En Grecia e Italia, impusieron el cambio de dos gobernantes electos democráticamente, por dos tecnócratas ligados con el grupo financiero Goldman Sachs, en lo que fue denominado como golpe de Estado financiero, o golpe de Estado de Goldman Sachs, o triunfo del Proyecto Goldman Sachs (Foley, 2012). ¡Qué lejos parecen los tiempos del Estado de bienestar y la socialdemocracia europea! "¿Se convertirán las democracias europeas en 'democracias autoritarias'?", se pregunta Ramonet (2011).

Las agencias evaluadoras de riesgo, en particular las tres más importantes, Standard & Poor's, Moody's y Fitch, no han sido designadas para esa función por ninguna autoridad pública o democrática. No obstante,

ahora fungen de jueces de la situación económica y de las políticas públicas de cada país.[5] Estas agencias no sólo evalúan si las políticas públicas corresponden o no a los intereses del "mercado", sino si contribuyen a generar "confianza en los mercados". Se han transformado en formuladoras directas de políticas públicas: establecen exigencias precisas sobre las decisiones que los gobiernos deben tomar; o amenazan con aumentar la calificación de riesgo del país, si no se hace lo que ellas demandan.[6] Sus evaluaciones negativas suelen producir incrementos en las tasas de interés que debe pagar el país para obtener nuevos créditos. Ello, a su vez, puede representar costos adicionales de centenares de millones de dólares, que incrementarán de inmediato los ingresos del sistema financiero privado.

5. Estas agencias, que se atribuyen este enorme poder en la evaluación del riesgo que presenta la deuda en los países, fueron absolutamente incapaces de prever el riesgo de algunas de las principales instituciones financieras hasta el día en que se produjo el colapso en el año 2007. "A lo largo de las últimas dos décadas quedó en evidencia la incapacidad técnica, la falta de rigurosidad metodológica, la ausencia de un marco regulatorio efectivo y el fraude sistemático de las calificadoras de riesgo a la hora de analizar la capacidad de repago en tiempo y forma de los distintos instrumentos financieros que existen en los mercados. La debacle hipotecaria en Estados Unidos y su abordaje de la crisis estructural en la Eurozona son los episodios más recientes en una larga tradición de irregularidades y limitaciones de las calificadoras. Sin embargo, su prontuario es más profuso. Entre los eventos destacados figuran la calificación AAA, la más alta y segura, que otorgaron y preservaron hasta horas antes de la quiebra de Enron en 2001 y Lehman Brothers en 2008" (Lukin, 2011).

6. Son muchos los ejemplos de este tipo de exigencia. Una vez electo Mariano Rajoy, como nuevo jefe de Estado en España, la agencia Fitch le exigió que aprovechara la "ventana de oportunidad" que le otorgaba su "mayoría indiscutible", para llevar a cabo un programa "ambicioso y radical" de reformas estructurales (Público, 2011). En enero de 2012, en el mismo momento en que anunciaba que la calificación de España había sido nuevamente rebajada, Standard & Poor's amenazó con una rebaja adicional si el gobierno español no llevaba a cabo pronto una reforma del mercado laboral (Mantás, 2012).

El comportamiento de la dirección política de los Estados ante los dictámenes de estos jueces, ha demostrado que, en momentos de crisis, opera un nuevo modelo de "democracia": las amenazas o disposiciones de las agencias pesan más en las decisiones de política económica, que la voluntad ciudadana.

Del mismo modo, cuando "los mercados" consideran que no hay condiciones de suficiente "confianza", la sola amenaza de movimientos masivos de capitales financieros hacia otros lugares más amables con los inversionistas, puede ser suficiente para alterar las políticas rechazadas por las instituciones financieras.

Una razón muy importante que explica la severa crisis capitalista actual, se refiere a la pérdida de la capacidad regulatoria del sistema. La globalización neoliberal ha creado nuevas condiciones para que los capitales puedan desplazarse libremente, sin obstáculo alguno. La capacidad de regulación de los Estados, aún de los más poderosos, está en declive. El logro de la tan ansiada utopía del mercado total se vuelve una verdadera pesadilla cuando no se dispone de instrumentos para moderar los inevitables excesos (Lander, 2002). Ello sucede, por ejemplo, cuando los intereses a corto plazo del capital especulativo tienen primacía sobre toda noción de interés general o de estabilidad del sistema. Una vez que este genio ha sido liberado, difícilmente podrá ser reintroducido a la lámpara. El mercado de divisas, especulativo y no regulado global, ha limitado el control de los bancos centrales sobre el dinero, lo que, al mismo tiempo, debilita uno de los principales instrumentos de política monetaria. Con el argumento de que hay instituciones financieras "demasiado grandes para quebrar" (por los efectos que tendría sobre el conjunto de la economía), desde inicios de la crisis en el 2007, el sector público realizó masivas transferencias de recursos a los principales responsables de ella: los bancos y demás instituciones financieras. Las perspectivas de algunas modalidades de regulación, planteadas inicialmente por el

G-20, como respuesta a la crisis financiera, se fueron diluyendo en la medida en que se asumió (sin fundamento alguno) la idea de que la crisis había pasado. Los bancos volvieron rápidamente a sus prácticas usuales; incluso utilizaron estos recursos públicos para situar las compensaciones de sus ejecutivos en los escandalosos niveles anteriores, y ejercer acciones de *lobby* que impidieran la introducción de nuevas regulaciones al sector financiero.

En estos años de crisis, la Unión Europea demostró la verdadera naturaleza de su pacto constitucional. El proyecto constitucional original, después de ser rechazado en las consultas refrendarias en Francia y Holanda, incorporó leves modificaciones y fue rebautizado con un nombre menos amenazante: Tratado de Lisboa. Se trata un régimen político cada vez menos democrático, donde las decisiones trascendentales se alejan paulatinamente de los ciudadanos. Con la constitucionalización del neoliberalismo, los sueños de una Europa democrática e igualitaria fueron sustituidos por una dirección crecientemente autoritaria, que concentra el poder en el Banco Europeo ("autónomo"), en la Comisión Europea y en el gobierno alemán. Los parlamentos nacionales y el Parlamento europeo han sido dejados de lado. Países en profunda recesión, con tasas de desempleo muy elevadas,[7] han sido obligados a tomar medidas de austeridad: despido de empleados públicos, aumento de la edad para las jubilaciones, reducción de los gastos sociales, privatización de empresas públicas y flexibilización del mercado laboral. La defensa del euro (acompañada de una narrativa apocalíptica de lo que podría ocurrir si no se preserva el valor de dicha moneda), ha servido para dar nuevos pasos, en la perspectiva de buscar la cesión de mayores grados de soberanía de los países a estas instituciones no

7 España durante buena parte del año 2012 tuvo una tasa de desempleo de alrrededor de 24% y un desempleo juvenil de 50%.

democráticas de la Unión Europea.[8] En América Latina, ya pasamos por esto. Son bien conocidos los costos sociales de estas políticas de brutal ajuste estructural.

En los Estados Unidos, donde el poder del dinero ha operado históricamente en una forma mucho más descarnada que en los países europeos, la Corte Suprema adoptó una decisión que incrementa, de forma extraordinaria, el poder de las corporaciones sobre todo el sistema político. A partir del insólito supuesto de que las corporaciones tienen los mismos derechos que las personas, en enero de 2010, esta Corte revirtió restricciones que tenían más de un siglo, así como doctrinas constitucionales que habían sido reafirmadas por diferentes decisiones de la Corte y del Congreso, a través del tiempo. Dictaminó que establecer limitaciones al gasto de las corporaciones y los sindicatos, en los procesos electorales, constituía una violación constitucional de la libertad de expresión, tal como fuera dispuesto en la primera Enmienda Constitucional.[9] Dados los exorbitantes costos de las campañas electorales en los Estados Unidos, esta decisión fortaleció aún más el poder de los grupos de influencia, para comprar decisiones legislativas y ejecutivas que favorezcan sus intereses. La disposición fue celebrada por la derecha estadounidense como la restauración de los principios básicos de la república, al tiempo que ha sido calificada como un severo ataque a la democracia por sectores políticos

8 En palabras de Susan George: "Una de las razones por las cuales en Francia peleamos tan fuertemente en contra del Tratado de Lisboa era porque éste instalaba la política económica neoliberal en el corazón de Europa. Ahora la Comisión Europea quiere revisar los presupuestos nacionales de cada uno de los países antes de que estos sean votados por los parlamentos para garantizar que cumplan con ciertos criterios. Es esto un ataque descarado a la democracia" (Buxton, s/f)

9 Es este el caso conocido como *Citizens United vs*. *Federal Election Commission*. Ver: Adam Liptak, "Justices, 5-4, Reject Corporate Spending Limit", *The New York Times*, 21 de enero 2010.

progresistas y liberales (Spakovsky, 2010).[10]

Son múltiples los mecanismos de retroalimentación de la desigualdad y de las restricciones a la democracia. Las políticas impositivas de los Estados Unidos son ilustrativas al respecto. Gracias al creciente poder político corporativo, en las últimas décadas, la estructura de impuestos en dicho país se ha ido sesgando a favor de los intereses corporativos, y en contra de la mayoría de los asalariados. Así, las tasas de impuestos que se pagan sobre los salarios son mayores, que las que se pagan sobre las ganancias provenientes de inversiones. En la medida en que esto acelera la concentración del ingreso e incide en las potenciales fuentes de financiamiento de las campañas electorales, cualquier intento de modificar las políticas impositivas encontrará un sinnúmero de obstáculos.

Otra amenaza, igualmente grave para la democracia en todo el mundo, proviene de las múltiples expresiones que adquieren, en la actualidad, las políticas de "seguridad nacional". Este proceso, resultado de la convergencia de varias tendencias políticas, tecnológicas y económicas, tiene severas implicaciones antidemocráticas. El salto cualitativo en esta dirección ocurre a partir del ataque terrorista a las Torres Gemelas del World Trade Center, en Manhattan, en el 2011. Un estado permanente de miedo fue alimentado, de manera sistemática, por los medios de comunicación y la industria del entretenimiento: miedo al terrorismo, a las drogas, a la inseguridad personal, a los migrantes indeseados, a las amenazas representadas por los nuevos poderes globales. Como el enemigo puede estar en cualquier parte, hay que perseguirlo en todas partes. El

10 Para un análisis de las enormes consecuencias antidemocráticas de esta decisión, ver: Public Citizen, *12 Months After The Effects of Citizens United on Elections and the Integrity of the Legislative Process*, Washington, enero 2011. [http://www.citizen.org/12-months-after]

autoritarismo del pensamiento político neoconservador privilegia el orden y la razón de Estado, sobre los derechos democráticos de los ciudadanos.

El *Acta Patriótica*, aprobada en forma abrumadora por las dos cámaras del Congreso de los Estados Unidos, representó un asalto radical a los derechos civiles y políticos, supuestamente garantizados en la democracia liberal. Encontró su fuente de legitimación en este clima de miedo. Esta normativa legalizó la figura jurídica de combatientes ilegales, el no cumplimiento de las convenciones de Ginebra referidas a la guerra, al régimen de torturas sistemáticas en la prisión Abu Ghraib en Irak, y al establecimiento del campo de detención -y torturas- de Guantánamo. Han sido igualmente serias las consecuencias sobre los derechos civiles y políticos al interior de los Estados Unidos, y no sólo durante los gobiernos republicanos. Una investigación que tardó dos años, realizada por el *Washington Post* después del ataque a las Torres Gemelas, reveló la creación en el país de un aparato secreto de seguridad de tan enormes proporciones, que nadie sabe cuánto cuesta, cuántos programas incluye ni cuántas personas están involucradas. Entre otros resultados, este estudio explica que se trata de un entramado de 1271 organizaciones gubernamentales y 1931 empresas privadas, que trabajan en actividades de inteligencia y contraterrorismo; emplean a 854 mil personas; cuentan con un estatuto de "seguridad certificada" en diez mil localizaciones diferentes, a través de la nación; y, producen alrededor de 50 mil informes de inteligencia al año (Priest y Arkin, 2010).

En diciembre de 2011, como parte de la ley del presupuesto de defensa de los Estados Unidos para el año 2012, el Congreso autorizó a las fuerzas armadas a asumir investigaciones e interrogatorios sobre terrorismo en el territorio nacional. De este modo, permitió la detención de cualquier persona que el gobierno calificara de terrorista -incluso ciudadanos de los Estados Unidos-

por un tiempo indefinido, sin derecho a juicio (Congress of the United States of America, 2012). A pesar de las severas oposiciones de diversos sectores, que incluso calificaron a esta norma como un paso en dirección a un Estado policial, el presidente Obama firmó la ley, de la que aseguró tener "serias reservas" (Pace, 2012). El miedo y la inseguridad generados por los medios y los políticos de la derecha, operan como dispositivos que buscan reducir la resistencia al establecimiento de medidas que avanzan, a paso seguro, hacia una sociedad de vigilancia, con tecnologías más allá de todo lo que pudo imaginar Orwell. El programa PRISM de espionaje global de conversaciones telefónicas, correos electrónicos y redes sociales de todo el mundo de la Agencia Nacional de Seguridad de los Estados Unidos (NSA), hecho público por Edward Snowden, supera los imaginarios más paranoicos.

Surgen, en estas condiciones, enormes oportunidades comerciales que ofrecen las nuevas tecnologías de vigilancia para las empresas que trabajan en lo que ha sido denominado el "complejo industrial de seguridad". Ha sido ampliamente documentada la participación directa de las empresas dedicadas a estas actividades y sus *lobbies*, en la definición y expansión de políticas en el campo de la seguridad, tanto en Europa como en los Estados Unidos (Hayes, 2009).

Al respecto, Wikileaks ha divulgado documentos en los que aparecen 21 países con empresas privadas que brindan servicios de espionaje a las agencias de seguridad.[11] Estos servicios permiten interceptar

11 "La última revelación del organismo que dirige Julian Assange desnuda el millonario negocio de las empresas de vigilancia que han convertido su negocio en la nueva industria de espionaje masivo (…). Wikileaks aporta los nombres de las compañías que en distintos países interceptan teléfonos, rastrean mensajes de texto, reconstruyen la navegación por Internet e incluso identifican por huellas vocales a individuos bajo vigilancia. Todo se hace en forma masiva con *softwares*

masivamente conversaciones telefónicas, sin ser detectados; proporcionan monitoreo satelital, control de computadoras a distancia, intercepción de comunicaciones de Internet y redes sociales, análisis de voz y de "huellas vocales"; ofrecen servicios de seguimiento mediante localización de usuarios de teléfonos celulares, a través de GPS (aun cuando estos estén apagados), identificadores biométricos y diseño de virus que se pueden introducir para inhabilitar equipos (Hayes, 2006). La expansión acelerada de este "complejo industrial de seguridad", ha ido erosionando las fronteras tradicionales entre seguridad nacional (militar), seguridad interna (policía) y el cumplimiento de la ley (Ibíd).

Esta sociedad de vigilancia total tiene muy poco que ver con el ideal del ciudadano libre, que despliega sus máximas potencialidades sin interferencia del Estado, en principio, el máximo valor del liberalismo.

Reacomodos globales y declive del poder imperial unilateral de los Estados Unidos

Los grupos gobernantes de los Estados Unidos, una vez que el colapso de la Unión Soviética desapareció a su rival estratégico, proclamaron que el XX sería "El Siglo Americano". Ahora, Estados Unidos podría ejercer un dominio de amplio espectro sobre todo el planeta, con capacidad para impedir que cualquier país o alianza de países se desarrolle y ponga en riesgo su plena hegemonía. Este propósito encuentra su máxima expresión en el grupo neoconservador conocido como el Nuevo Siglo Americano,[12] que gobernó con George W. Bush en el periodo 2001-2009. Pero la ilusión imperial ha

que son vendidos a gobiernos democráticos y dictaduras" (CIPER, 2011)

12 Project for the New American Century. *Rebuilding America's Defenses*. *Strategy, Forces and Resources*. *For a New Century*. [http://www.newamericancentury.org/]

resultado de corto alcance: aún en el terreno militar, donde todavía mantiene un dominio global, las guerras en Irak y Afganistán han demostrado los límites de esta ambición. Después de más de una década de guerra continua, Estados Unidos se retira de Irak sin cumplir sus objetivos declarados de convertir al país en un ejemplo de democracia liberal para todo el Medio Oriente. Ni siquiera lograron un mínimo de estabilidad política. Por su parte, la guerra en Afganistán continúa empantanada; se perdió el sentido de lo que podrían llamar una "victoria", para justificar el retiro de tropas. En el terreno económico, los desplazamientos de la hegemonía de los Estados Unidos en el sistema mundo, a causa de la emergencia de nuevos actores, ocurren a pasos vertiginosos. La diferencia entre las aceleradas tasas de crecimiento económico de las llamadas economías emergentes y el letargo de los países industrializados es tal, que el peso relativo de los diferentes grupos de países, en la economía global, está en permanente rea-comodo. Ha sido particularmente rápido el surgimiento de China, y ahora se vislumbra como un serio rival a la hegemonía de los Estados Unidos, en el terreno económico. Después de tres décadas de tasas de crecimiento de 10% en promedio, a finales de la primera década del siglo XXI, China sobrepasó a Japón, la segunda economía del planeta, y a Alemania, como el primer país exportador. Según el Centro Internacional para el Comercio y el Desarrollo Sustentable (ICTSD), en el 2011, China superó a los Estados Unidos como el país con la mayor producción industrial del mundo; de esta manera, recuperó la posición que había ocupado hasta mediados del siglo XIX (ICTSD, 2011).

Otra expresión de estos reacomodos globales está vinculada con Brasil. El Centre for Economic and Business Research (CEBR) de Londres, en el año 2011, afirma que Brasil sobrepasó al Reino Unido y se convirtió en la sexta economía del mundo. Asimismo, mientras en el 2011, la economía de China representaba

menos de la mitad de la economía de los Estados Unidos, en el 2020, es decir, una década más tarde, representará 84% de la economía del país norteamericano. Se estima que en ese lapso, la economía rusa pasará del noveno al cuarto lugar en el mundo; y, la India, del décimo lugar llegará al quinto (CEBR, 2011).

Hace unos años, la empresa Goldman Sachs bautizó al grupo de grandes países emergentes con tasas de crecimiento más acelerados, como los BRIC (Brasil, Rusia, India y China). Desde entonces, realiza un seguimiento sostenido sobre el comportamiento de la economía de estos países. El análisis efectuado por dicha corporación, para evaluar el impacto de la crisis de los años 2007-2008, concluye que este grupo de países pudo superarla en mejores condiciones que el mundo desarrollado. Sobre la base de esos resultados, Goldman Sachs estima que la economía china probablemente supere a la de los Estados Unidos en el 2027, y que, para el 2032, la economía en conjunto de los BRIC será mayor que la economía del grupo G-7 (Estados Unidos, Japón, Alemania, Reino Unido, Francia, Italia y Canadá) (Sachs, 2009). Esto implica un desplazamiento formidable del consumo global hacia esos países. Se calcula que, para el año 2020, el número de personas pertenecientes a las clases medias (ingresos entre 10 mil y 30 dólares al año), en los BRIC, será el doble del número de personas de las clases medias en los países del G-7. China tendría, para ese año, una clase media mayor que todo el G-7 (Sachs, 2010).

Los desplazamientos no sólo se refieren a los pesos relativos de las economías nacionales, sino al peso relativo de las corporaciones transnacionales de diferente origen, en la economía global. El Boston Consulting Group (BCG) ha venido produciendo informes anuales sobre el papel e impacto global de las corporaciones de las "economías en rápido desarrollo" (a las que denomina como "nuevos rivales globales"), que están sacudiendo el orden económico establecido. Estos nuevos rivales

globales (provenientes, principalmente, de China, India, Brasil, Rusia y México), registraron una tasa de crecimiento de sus ventas equivalente a 18%, y tasas de ganancia promedio de 18%, durante el periodo 2000-2009 (BCG, 2011). Mientras tanto, las tasas correspondientes a las corporaciones basadas en los "países desarrollados" reportan un aumento entre 6% y 11%, durante el mismo periodo. Algunas de estas corporaciones se han convertido, en poco tiempo, en las mayores empresas globales en sus respectivas áreas de actividad. En el listado de las 500 mayores corporaciones globales de Fortune, el número de corporaciones de estos países pasó de 21 a 75 en la última década (Ibíd).

Los retos que perciben los Estados Unidos frente a estos procesos no se limitan al terreno económico; también están vinculados con ámbitos como el tecnológico, educativo y militar. A finales del 2011, el gobierno chino anunció públicamente su programa espacial para los siguientes cinco años, que incluye el lanzamiento de laboratorios espaciales, naves tripuladas y pasos preparatorios para la construcción de estaciones espaciales. También se anticipa la puesta en marcha de un proceso de mejoramiento de los vehículos de lanzamiento, de las comunicaciones, y el desarrollo de un sistema global de satélites de navegación, que busca rivalizar con el lugar dominante de los Estados Unidos en este campo, gracias al sistema de posicionamiento GPS (Watt, 2011). Este anuncio ocurre cuando ha concluido la vida útil de los transbordadores de los Estados Unidos y carece de vehículos de lanzamiento espacial propios. Al momento, depende de Rusia para enviar tripulantes y materiales a la estación espacial internacional.

Respecto de la educación, todos los años, el Programa Internacional de Evaluación de Estudiantes de la OCDE (PISA), realiza un estudio comparativo de evaluación de estudiantes de 15 años, de los 34 países de la organización y de otros asociados al programa. Se evalúa un amplio espectro de asuntos: comprensión

lectora, razonamiento, matemáticas, ciencias, etc. En el 2009, entre los 75 países participantes se incluyó, por primera vez, a la provincia china de Shanghai. Los estudiantes de esta localidad superaron a todos los demás en 6 de las 7 categorías utilizadas, y lograron la máxima puntuación en la evaluación global. Con ello, superaron a países como Finlandia y Corea del Sur, que en años anteriores habían ocupado los primeros puestos (OECD, 2009). En la mayor parte de las categorías, los estudiantes de los Estados Unidos ocuparon los puestos 23 o 24 (Dillon, 2010). Otra manifestación de la progresiva pérdida de la plena hegemonía de los Estados Unidos en el sistema mundo, se expresa en los lentos, pero significativos pasos que se han dado con miras a reducir el papel del dólar como divisa de reserva internacional. El dólar ha sido un pilar fundamental de la hegemonía de los Estados Unidos, en especial, desde el momento en que, bajo la presidencia de Richard Nixon, el país abandonó el patrón oro.

Son diversas las señales que apuntan hacia una progresiva desdolarización de la economía global, sobre todo en los países integrantes de los BRIC (Reuters, DPA y AFP, 2011). A finales del 2010, el presidente Vladimir Putin, de Rusia, y el primer ministro de China, Wen Jiabao, anticiparon su intención de remplazar al dólar estadounidense, en sus intercambios bilaterales, por el rublo y el yuan (Chinadaily, 2011). Posteriormente, a finales del 2011, los primeros ministros de China y Japón negociaron un acuerdo para utilizar a corto plazo, en su comercio bilateral, sus propias divisas, sin el dólar. El acuerdo contempla que Japón podrá utilizar el yuan (moneda china) como divisa de reserva. Este acuerdo entre las economías número dos y tres del planeta podría ocasionar efectos trascendentales en relación con el papel internacional del dólar (Miller, 2011). En América Latina, los intercambios en moneda nacional entre Argentina y Brasil, y, en otra escala, el sucre, entre los países del ALBA, apuntan en la misma dirección.

La hegemonía militar de los Estados Unidos y el estado de guerra permanente

En el terreno militar, los Estados Unidos preservan una plena hegemonía; cuando es posible, con la participación de sus aliados,[13] pero, con frecuencia, en forma unilateral. Es esta su principal ventaja estratégica, en la búsqueda de preservar su hegemonía global. En los últimos años ha demostrado -independientemente del partido de gobierno- la disposición a utilizar este poderío militar cada vez con mayor frecuencia.

Entre las evidencias de las ambiciones imperiales unilaterales, Estados Unidos mantiene aproximadamente 1000 bases militares fuera de sus fronteras, que representan 95% de las bases militares existentes, en la actualidad, en el extranjero. Como señala el historiador Chalmers Johnson, se trata de una nueva forma de colonialismo que no está caracterizado, como sucedió en el caso europeo, por la ocupación del territorio: la "...versión americana de la colonia es la base militar" (Johnson, 2004).[14]

Según el Instituto Internacional de Investigación de Paz de Estocolmo (2010), uno de los centros más confiables de estudio de gasto militar, los Estados Unidos ejecutaron, en el 2010, el 43% del gasto militar total del planeta; porcentaje significativamente superior al de los siguientes nueve países con mayor gasto militar (32%). En el presupuesto federal global, el peso relativo del gasto militar varía según cómo se realiza el cálculo. Las estadísticas oficiales muestran un peso menor al real,

13 La Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) ha ido dejando, paso a paso, su carácter regional para realizar operaciones militares en todas partes del planeta. Ver: Ivo Daalder y James Goldgeier, AGlobal NATO@, *Foreign Affairs*, septiembre-octubre 2006.

14 De acuerdo con la propia lista del Pentágono, serían unas 865 bases; pero si se incluyen las bases en Irak y Afganistán, son más de mil (Gusterson, 2009).

pues excluyen una ampia gama de desembolsos directamente relacionados con el gasto militar que no están considerados en el presupuesto del Pentágono. De acuerdo con la organización antiguerra War Resisters League (2011), si al presupuesto oficial del Pentágono se le suma el gasto de los veteranos de guerra, la deuda pública atribuible al gasto militar y el costo de las guerras de Irak y Afganistán, el gasto militar total representa 54% del gasto federal.[15]

Un exhaustivo estudio realizado por el Watson Institute for International Studies, de la Universidad de Brown, muestra que el costo total de las guerras de los Estados Unidos, durante la última década, asciende aproximadamente a 3,2 y 4 billones de dólares (trillones, según nomenclatura de los Estados Unidos). Los cálculos calificados como "conservadores" de este Instituto, indican que estas guerras, en diez años, han ocasionado la muerte de 236 000 personas; la mayoría, civiles de Irak, Afganistán y Paquistán. De estos, entre 40 mil y 60 mil corresponden a Paquistán, donde se supone que no hay una guerra. El estudio señala que por cada uno de estos muertos directos habrían perdido la vida cuatro personas más, en forma indirecta (hambre, degradación del ambiente y la infraestructura). Con ello, la cifra total equivale a 1.180.000 muertos. También se estima que entre refugiados y personas desplazadas, aproximadamente 7.800.000 personas adicionales han sido afectadas (Watson Institute for International Studies, 2011).

Para que este estado de sangrienta y costosa guerra permanente, o "guerra sin fin", fuese políticamente sostenible en el tiempo, se incorporaron transformaciones fundamentales en las maneras de conducir la guerra. La experiencia de Vietnam demostró que no era posible sostener una guerra si ésta ocupaba un

15 Este cálculo se refiere a lo que se denomina "gasto discrecional". No incluye los gastos de la seguridad social, que se financian y gestionan al margen del presupuesto federal.

espacio destacado y constante en la opinión pública, y si los sectores privilegiados de la sociedad sufrían en forma directa sus consecuencias. De ahí, la búsqueda de cambios que permitiesen mayores niveles de opacidad en relación con la guerra, y el desplazamiento de los afectados hacia otros sectores de la población. Estas medidas se han ido concretando a través de la aplicación de tres transformaciones esenciales en las formas de conducción del personal y en el uso de la tecnología. La primera medida consistió en eliminar la recluta obligatoria y sustituirla por mecanismos de enlistamiento "voluntario", basado en incentivos económicos. En la resistencia a la guerra de Vietnam, muchos soldados provenían de sectores privilegiados de la sociedad, incluso algunos eran estudiantes de las universidades más elitistas del país. Por eso, cada estudiante reclutado en contra de su voluntad y cada muerto que regresaba de la guerra, generaba una creciente oposición de la gente. Así, el enfrentamiento bélico se hizo políticamente insostenible. Pero a partir de la eliminación de la recluta obligatoria y la incorporación de modalidades de enlistamiento, basados en incentivos económicos, la carne de cañón de las guerras de los Estados Unidos provino casi exclusivamente de los sectores más pobres de la población, lo que disminuyó el impacto en la opinión pública.

La subcontratación o privatización de la guerra fue otra modalidad de reducción de la recluta. En 2011, estos mercenarios, denominados "contratistas militares privados", llegaron a superar el número total de soldados uniformados activos en Irak y Afganistán (Shear, 2011). Con la privatización de la guerra, se amplió el ámbito de competencia del "complejo militar-industrial" y, con ello, los sectores corporativos y laborales dependientes de la continuidad y la ampliación de las guerras.

Las transformaciones tecnológicas del "arte de la guerra" implicaron cambios significativos. Las nuevas armas de alta tecnología, desarrolladas al costo de miles

de millones de dólares, han permitido -en especial para los Estados Unidos- remplazar la participación humana directa en los campos de batalla, por nuevos armamentos que, además de incrementar el poder letal, viabilizan operaciones a distancia que no ponen en peligro a los soldados. El uso de estos nuevos instrumentos bélicos posibilita llevar a cabo una guerra sin poner un pie en territorio "enemigo". De acuerdo con los voceros oficiales de la OTAN, la guerra en Libia, que condujo al derrocamiento del gobierno de Khadafi, no ocasionó ni una sola víctima mortal entre los "aliados". Otra cosa, por supuesto, fue lo vivido por la población libia.

En estas condiciones, sin recluta y con pocos norteamericanos muertos, es factible naturalizar un estado de "guerra infinita" contra todos los enemigos imaginables: terrorismo, Estados fallidos, armas de destrucción masiva, piratas, drogas. A diferencia de épocas históricas anteriores, la guerra no es una sucesión de eventos discontinuos que comienzan y terminan, sino un estado permanente que pelea, en forma abierta o encubierta, en muchos frentes y en forma simultánea: Irak, Afganistán, Libia, Sudán, Somalia, Irán… En vista de las crecientes limitaciones financieras y de los actuales reacomodos hegemónicos, el gobierno de Obama ha anunciado una nueva estrategia militar para preservar el liderazgo global de los Estados Unidos, en el siglo XXI. En esta reorientación, destacan dos aspectos: unas fuerzas armadas más reducidas, pero "más ágiles, flexibles, listas, innovadoras y tecnológicamente avanzadas"; y, la prioridad estratégica para contener a China, rival que es visto como una amenaza a la hegemonía global de los Estados Unidos (United States of America, 2012).

La secretaria de Estado, Hillary Clinton, ha denominado a esta nueva orientación geoestratégica como el "Siglo del Pacífico Americano". Según Clinton, el "futuro de la política será decidido en Asia, no en Afganistán o en Irak, y los Estados Unidos estarán en el justo centro de la acción" (Clinton, 2011). En su discurso

ante el parlamento australiano, a finales del 2011, el presidente Obama anticipó que, después de las guerras de Irak y Afganistán, Estados Unidos estaban girando su atención hacia el vasto potencial del Asia Pacífico, lo que incluía "una fuerte presencia militar en la región". Como parte del fortalecimiento de esta presencia militar, Obama anunció el acuerdo para establecer una nueva base militar naval en Australia; la primera expansión de estas características en la región, desde el fin de la guerra de Vietnam. Esto provocó una respuesta airada del gobierno chino, que acusó al mandatario estadounidense de estar agudizando las tensiones militares en la región (Calmes, 2011).

¿Estamos presenciando el inicio de una nueva época de guerra fría?

Pueblos en movimiento

Ante esta extraordinaria combinación de amenazas, no sólo a la democracia, a la paz y dignidad humana, sino a la vida misma, hoy nos encontramos con pueblos en movimiento y resistencia. En el 2011, se produjeron sorprendentes movilizaciones en todo el mundo, en oposición a estos propósitos y en favor de la lucha por otro mundo posible.

América Latina, durante las últimas dos décadas, ha sido el continente más activo en este sentido. Continúan y, en muchos casos, se profundizan y radicalizan, las movilizaciones y luchas, especialmente en contra de las múltiples modalidades del extractivismo: minería a cielo abierto; extracción de hidrocarburos; monocultivos de soya transgénica, eucaliptos, pinos y palma africana; y, grandes represas hidroeléctricas. Entre las luchas más emblemáticas destacan las acciones contra la minería, en Argentina; la resistencia a la represa de Belo Monte, en la Amazonía brasileña; las grandes acciones de resistencia contra las corporaciones mineras, en Cajamarca (Perú); y, la oposición a la carretera que

pretende atravesar el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), en Bolivia. Sin embargo, la lógica extractivista y la inserción primario-exportadora de estas economías han continuado, más allá de los profundos cambios políticos experimentados en el continente; y representan la fuente principal de las contradicciones internas y los desencantos con los gobiernos "progresistas" y de izquierda de la región.

Han reaparecido en escena, asimismo, otros sujetos y otros asuntos, entre ellos, las luchas estudiantiles chilenas, en reclamo por una educación pública y de calidad. En Chile, la dictadura de Pinochet había instalado una amplia hegemonía política y cultural del neoliberalismo, en la que predominaba el individualismo y la desvalorización de lo público y lo colectivo. No obstante, en los últimos años, las luchas de los mineros, de los mapuches y, sobre todo, de los estudiantes, parecen haber roto el hechizo de ese modelo de sociedad. Si bien las masivas y sostenidas movilizaciones estudiantiles del año 2011 -inscritas dentro de la defensa de las nociones democráticas de la equidad y lo público-, no han conseguido alterar el rumbo en las políticas gubernamentales, en cambio sí han logrado niveles de apoyo extraordinarios por parte de la población. El Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea (CERC, 2011), en su estudio nacional de opinión pública correspondiente a diciembre de ese año, revela que 89% de la población apoya las demandas de los estudiantes; 77% opina que la educación debe ser gratuita; 78% considera que no deben existir instituciones de educación superior con fines de lucro; y, 82% asegura que las demandas de los estudiantes son las correctas para mejorar la educación. Este apoyo es abrumador, incluso entre quienes dicen simpatizar con los partidos de derecha. Apenas 21% de la población se identifica como partidaria del gobierno de Piñera.

En el mundo árabe se están produciendo cambios políticos que, hasta hace no mucho tiempo, parecían poco

probables; ejemplo de ello son las multitudinarias y persistentes movilizaciones populares, la denominada "Primavera árabe", que produjeron el derrocamiento de los dictadores Ben Alí, en Túnez, y Hosni Mubarak, en Egipto. Organizaciones antes ilegales, como la Hermandad Musulmana, han pasado a ocupar espacios políticos centrales. La negación de todo derecho democrático, junto con la profundización de las condiciones de exclusión, pobreza y desigualdad que acentuó el neoliberalismo, terminaron por hacer estallar este centro neurálgico de la geopolítica global y abrieron la puerta a una época de cambios profundos y de gran inestabilidad. El papel de la región, como fuente confiable de los hidrocarburos requeridos por los Estados Unidos y la Unión Europea, dejó de estar garantizado en la medida en que sus aliados (los gobiernos autoritarios de la región), están siendo cada vez más cuestionados. Los "aliados" responden a estas nuevas condiciones con acciones militares directas (Libia), o con amenazas de intervención militar y acciones encubiertas de sus agencias secretas (Siria e Irán). Israel, que ha perdido algunos aliados para su política de sometimiento sistemático del pueblo palestino, está poniendo en marcha políticas cada vez más agresivas, sobre todo en relación con Irán.

En Europa, el movimiento más amplio, consistente y sostenido es el de los llamados "Indignados". Combinando acciones de ocupación en los centros de las ciudades, multitudinarias movilizaciones (especialmente en Madrid y Barcelona) y asambleas barriales, la demanda de "Democracia real YA" ha implicado un cuestionamiento profundo del sistema político español y de sus partidos, incluso de los partidos de izquierda. Entre las exigencias que constan en diversos manifiestos, destacan: eliminación de los privilegios de la clase política; contra el desempleo (reparto del trabajo fomentando la reducción de la jornada laboral...); derecho a la vivienda; servicios públicos de calidad (educación, salud y transporte); control de las entidades bancarias

(prohibición de rescates bancarios: las entidades en dificultades deben quebrar o ser nacionalizadas, para constituir una banca pública bajo control social; prohibición de inversión en paraísos fiscales...); régimen impositivo (aumento de las tasas impositivas a las grandes fortunas y a la banca, recuperación del impuesto sobre el patrimonio, control efectivo del fraude fiscal, tasa Tobin...); libertades ciudadanas y democracia participativa (no al control de Internet; protección de la libertad de información y del periodismo de investigación; referéndum obligatorios y vinculantes para los asuntos de gran relevancia, que modifican las condiciones de vida de los ciudadanos, y para toda introducción de medidas dictadas desde la Unión Europea; modificación de la ley electoral, para garantizar un sistema auténticamente representativo y proporcional que no discrimine a ninguna fuerza política ni voluntad social; independencia del Poder Judicial; establecimiento de mecanismos efectivos que garanticen la democracia interna en los partidos políticos); reducción del gasto militar (Democracia real YA, s.f.). En su cuestionamiento a la política institucional, así como lo han hecho otros movimientos de diversas partes del mundo, los Indignados han privilegiado la democracia directa y las asambleas, como modalidad de debate y toma de decisiones.

En los Estados Unidos, el movimiento que se inició con Occupy Wall Street se extendió hacia unas mil localidades urbanas, en todo el país. La principal consigna del movimiento "Somos el 99%" reconoce, y a la vez coloca en forma abierta en la conciencia pública, la existencia de conflictos entre los "ricos" y los "pobres" de esa sociedad. Según el estudio de opinión pública nacional del Pew Research Center, 66% de los norteamericanos consideran que existen conflictos fuertes o muy fuertes entre los "ricos" y los "pobres", lo que equivale a un aumento de 19 puntos en relación con los resultados obtenidos en el 2009 (Morin, 2012). Esta

percepción se eleva a 74% entre la población negra. Asimismo, el porcentaje de personas que califican a estos conflictos como muy fuertes (30%), es el más elevado desde que esta pregunta comenzó a ser formulada en 1987, y duplica al porcentaje de personas que pensaban así en el 2009. Los conflictos de clase entre pobres y ricos también se expresan entre la población nativa y los inmigrantes; entre blancos y negros; entre jóvenes y viejos.[16]

En las plataformas programáticas que el movimiento ha ido elaborando destacan la lucha contra el racismo y el patriarcado, contra la desigualdad y por el derecho al trabajo y la contratación colectiva. Entre muchos otros asuntos, denuncian "que las corporaciones, que ponen por encima el beneficio a las personas, sus propios intereses a la justicia, y la opresión a la igualdad, son las que manejan nuestros gobiernos" (Ibíd.). Afirman que estas corporaciones han perpetuado la desigualdad y la discriminación en el entorno laboral, en función de la edad, el color de la piel, el sexo, la identidad de género y la orientación sexual (Declaración de principios de la ocupación de la Ciudad de Nueva York, 2011). Como en el caso del movimiento español, asumen la democracia participativa, directa y transparente, y rechazan las estructuras jerárquicas, así como las viejas formas de hacer política. Sus decisiones son ampliamente debatidas en asambleas y tomadas por consenso.

Estos encuentros de múltiples sectores sociales evidencian un importante proceso de repolitización, después del profundo desencanto que generó el gobierno

16 Señala este estudio, sin embargo, que este incremento en la percepción de la importancia de los conflictos de clase, no altera la percepción que se tiene sobre los ricos: "un 46% opina que la mayor parte de los ricos lo son porque tienen buenos contactos o porque nacieron en familias ricas y 43% considera que los ricos acumularon riqueza gracias a su propio esfuerzo, ni sugieren un aumento del apoyo a políticas gubernamentales dirigidas a reducir la desigualdad del ingreso" (Idem.)

de Obama entre millones de jóvenes y amplios sectores pobres de la población, que se habían movilizado en la campaña presidencial del 2008. El movimiento representa una alternativa de calle al populismo de extrema derecha del *Tea Party*, que ha contado con un generoso apoyo financiero por parte de las corporaciones. Estos movimientos de diversas partes del mundo tienen mucho en común y muchas diferencias; varía, por ejemplo, la eficacia política en cuanto al logro de sus objetivos inmediatos. Los asuntos comunes, que aparecen en forma más reiterada, se refieren a la reivindicación de la democracia, en contra de la desigualdad, la exclusión y el desempleo, y en oposición a la destrucción ambiental. La desconfianza en la política institucional, e incluso hacia los partidos de izquierda, es uno de los temas importantes para muchos movimientos, que demandan formas de democracia directa, no violenta, pero dispuesta a la desobediencia cívica y a la resistencia activa cuando son reprimidos por las fuerzas públicas. Asimismo, algunos coinciden en las modalidades de acción y de toma de decisiones democráticas, con frecuencia mediante debates asamblearios, hasta el logro de consensos.

En ciertos casos, como Túnez y Egipto, los movimientos lograron el derrocamiento de dictadores. En otros, en cambio, las políticas contra las cuales luchan no dejan de aplicarse. En Grecia, centenares de millares de griegos, día tras día, semana tras semana, han expresado su absoluto rechazo en las calles de Atenas, Tesalónica y otras ciudades; sin embargo, no lograron detener los draconianos ajustes impuestos por la Comisión Europea, el Banco Central Europeo y el Fondo Monetario Internacional. En el Reino Unido, a pesar de las amplias y reiteradas protestas estudiantiles en contra del aumento de los costos de las matrículas universitarias, el Partido Conservador, que proponía aún mayores ajustes, ganó abrumadoramente las elecciones generales del 2010. En España, la amplia movilización de los Indignados, que tenía como uno de sus temas centrales la oposición a las

políticas de ajuste neoliberales, no impidió la victoria del Partido Popular que -como era de esperar- una vez en el gobierno, impuso ajustes mucho más duros que los ejecutados durante el gobierno del Partido Socialista Obrero Español (PSOE).

Empero, los logros más importante de estas y otras luchas parecen ser la politización de los jóvenes que no encuentran sentido alguno en la política institucional, así como los cambios en los sentidos comunes de la sociedad, en el contenido del debate público, en los desplazamientos políticos culturales significativos respecto de asuntos básicos como la democracia, la igualdad y el valor de lo público. Ese es el caso de las movilizaciones de los Indignados, de Occupy Wall Street y de las luchas de los estudiantes chilenos. Igualmente, han abierto perspectivas de debate y de acción política -de otra forma de hacer política-, ante la falta de opciones de cambio en la política institucional.

En los últimos años, los partidos social-demócratas europeos se han convertido en cómplices plenos de las reformas neoliberales que han exigido "los mercados". En consecuencia, son cada vez más incapaces de defender las conquistas del "Estado de bienestar social", que había sido su proyecto histórico. Las organizaciones políticas de izquierda tampoco han sabido ofrecer alternativas ante la crisis: durante mucho tiempo afirmaron que una crisis de estas dimensiones era inevitable; pero cuando esta se vuelve realidad, la izquierda se ha quedado sin propuesta.

Las otras formas de hacer políticas, menos institucionales, más espontáneas, menos verticales, más democráticas, colocan sobre el tapete un conjunto de asuntos críticos que deben ser debatidos. Uno se refiere a las potencialidades de las nuevas tecnologías de comunicación e información (teléfonos celulares, YouTube, Twitter, Facebook), para promover una política radicalmente democrática. Por supuesto, estos instrumentos también han sido utilizados para fortalecer

iniciativas de contenido autoritario y antidemocrático, como parte de la "sociedad bajo vigilancia", tal como ha sido destacado en otra parte de este texto. No obstante, en los últimos años, a través de todo el planeta, el uso de las nuevas tecnologías de comunicación ha sido incorporado de modo creativo a múltiples expresiones de lucha y movilización. También han abierto, en muchos contextos, potencialidades de acceso a la información y comunicación: creación de espacios virtuales de debate público, de intercambio de experiencias y articulación en las luchas y movilizaciones sociales. En abril de 2002, en Venezuela, a través de los teléfonos celulares, la población compartió información y coordinó lugares de encuentro para las masivas movilizaciones, que lograron derrotar al golpe de Estado y el regreso de Chávez al palacio presidencial. Esto ocurrió en ausencia de organizaciones chavistas capaces de coordinar la resistencia al golpe, y en condiciones en que los golpistas intentaron un bloqueo total del acceso a la información. Todos los medios públicos fueron silenciados y los medios privados, en forma coordinada, dejaron de informar sobre lo que ocurría en el país: sustituyeron las noticias por telenovelas, comiquitas y series norteamericanas.

Estas tecnologías han permitido romper el monopolio de los medios corporativos y estatales. La represión, que cada vez es más divulgada, a veces prácticamente en tiempo real, por YouTube, con frecuencia tiene efectos contraproducentes para las autoridades, ya que genera protestas aún mayores que las que se buscaba reprimir. En China, donde se registra el mayor número de usuarios de Internet, el control estatal de sus contenidos es muy difícil. Otro asunto clave, vinculado con viejos debates en el campo de la política transformadora, se refiere a la posibilidad o conveniencia de reconectar estas múltiples expresiones de la resistencia y protesta popular con la política institucional. No tiene sentido buscar una respuesta única, pero, ¿cuáles serían las condiciones (y experiencias) en las cuales sería

posible incidir, en sentido democrático, sobre la política institucional y sobre la acción del Estado, sin perder la autonomía y el horizonte utópico, sin ser capturado por la lógica reproductora y conservadora de la política y del poder constituido? Desde el punto de vista de la amplia gama de movimientos y luchas asociadas con el Foro Social Mundial, es indispensable profundizar el debate sobre el sentido y potencialidades de estos nuevos movimientos. ¿Cómo debatir, confluir y articular estas nuevas oleadas de protestas, sin buscar apropiarse de ellas, como harían los partidos políticos? Ante todo, es necesario partir del reconocimiento de la pluralidad y diferencias de los contextos en los que operan estos movimientos, así como de la diversidad de sus historias, objetivos y concepciones acerca del por qué se lucha y de las formas de lucha. En palabras de Raúl Zibechi:

> *Para las fuerzas antisistémicas (...) [se] hace imposible el diseño de una sola y única estrategia planetaria y hace inútiles los intentos de establecer tácticas universales. Aunque existen inspiraciones comunes y objetivos generales compartidos, las diferentes velocidades que registra la transición hacia el poscapitalismo, y las notables diferencias entre los sujetos antisistémicos, atentan contra las generalizaciones*. (Zibechi, 2012)

Referencias Bibliográficas

AMERICAN POLITICAL SCIENCE ASSOCIATION (2004) "Task Force on Inequity and American Democracy 2004". <www.apsanet.org>

BCG - Boston Consulting Group. *2011 BCG Global Challengers* (2011) *Companies on the Move. Raising Stars from Rapidly Developing*

Economies Are Reshaping Global Industries. Boston, enero 2011. <www.bcg.com/documents/file70055.pdf>

BORENSTEIN, SETH (2011) "Biggest jump ever seen in global warming gases". *The Associated Press*, 3 de noviembre.

BUXTON, NICK (s/f) "End financial control of European governance (entrevista a Susan George)". Transnational Institute, Amsterdam. <http://www.tni.org>

CALMES, JACKIE (2011) "A U.S. Marine Base for Australia Irritates China", *The New York Times*, 16 de noviembre.

CAPGEMINI Y MERRILL LYNCH WEALTH MANAGEMENT (2010). *World Wealth Report*, 2010.<http://www.capgemini.com/resources/world-wealth-report-2010>

CEBR-Centre for Economics and Business Research ltd. (2011) "Brazil has overtaken the UK's GDP". *The CEBR World Economic League Table*, Londres, 26 de diciembre.

CENTER FOR AMERICAN PROGRESS ACTION FUND (2010) "Republicans Slam GOP's Climate Change Denial as Incomprehensible and Embarrassing". *Think Progress*, <http://thinkprogress.org>

CERC-Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea (2011) *Barómetro de la política*. Santiago de Chile, diciembre. <http://www.cerc.cl>

CHINADAILY-APORREA (2011) "Fuera el dólar: China y Rusia usarán el Yen y el Rublo en su comercio bilateral". *Chinadaily-Aporrea*, Caracas, 25 de noviembre.
<www.aporrea.org/internacionales/n170213.html> (acceso 25 de noviembre 2011)

CIPER-Centro de Investigación Periodística (2011). *El último golpe de Wikileaks: mapa identifica a las empresas que tienen al mundo bajo*

vigilancia. CIPER, Santiago de Chile. <http://ciperchile.cl/2011/12/02/el-ultimo-golpe-de-wikileaks-mapa-identifica-a-las-empresas-que-tienen-al-mundo-bajo-vigilancia>

CLINTON, HILLARY (2011) "America's Pacific Century". Foreign Policy, noviembre. <http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/10/11/americas_pacific_century>

CONVENCIÓN MARCO DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE CAMBIO CLIMÁTICO (2011). "Establishment of an Ad Hoc Working Group on the Durban Platform for Enhanced Action". Durban, diciembre. <unfccc.int/files/meetings/durban_nov.../pdf/cop17_durbanplatform.pdf>

CREDIT SUISSE RESEARCH INSTITUTE (2011) *Global Wealth Report 2011*, Zurich, 2011.

DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS DE LA OCUPACIÓN DE LA CIUDAD DE NUEVA YORK (documento consensuado por la Asamblea General de NYC), 29 de septiembre. <http://www.nycga.net/resources/declaration>

¡DEMOCRACIA REAL YA! (2011) <http://www.democraciarealya.es/documento-transversal> (acceso 8 de agosto 2013)

DILLON, SAM (2010) "Top Test Scores From Shanghai Stun Educators". *The New York Times*, 7 de diciembre.

FOLEY, STEPHEN (2012) "What price the new democracy? Goldman Sachs conquers Europe". *The Independent*, Londres, 18 de noviembre.

GILLIS, JUSTIN (2011) "U.N. Panel Finds Climate change Behind Some Extreme Weather Events". *New York Times*, 18 de noviembre.

GUSTERSON, HUGH (2009) "Empire of bases". *Bulletin of the Atomic Scientists*, 10 de marzo. <http://www.thebulletin.org/print/web-edition/

columnists/hugh-gusterson/empire-of-bases>

HAYES, BEN (2006) *Arming Big Brother. The EU's Security Research Programme*. Transnational Institute y Statewatch, Amsterdam. <www.tni.org/es/archives/act/3928>

HAYES, BEN (2009) *NeoConOpticon The EU Security-Industrial Complex,* Transnational Institute, Amsterdam, septiembre. <http://www.tni.org/report/neoconopticon>

ICTSD-International Centre for Trade and Sustainable Development (2011) "China Reclaims Former Perch as World's Biggest Manufacturer". *China Programme*, volumen 15, número 9, 16 de marzo.

IFG -The International Forum on Globalization (2011) *Outing the Oligarchy*. *Billionaires who benefit from today's climate crisis*, diciembre. <http://ifg.org/programs/plutonomy.html>

JOHNSON, CHALMERS (2004) "America's Empire of Bases". 15 de enero.<www.TomDispatch.com>

KAPSTEIN, ETHAN (2006) "The New Global Slave Trade". *Foreign Affairs*, noviembre-diciembre.

KOCHHAR, RAKESH ET AL. (2011) "Wealth Gaps Rise to Record Highs Between Whites, Blacks and Hispanics". *Pew Research Center*. <www.pewresearch.org>

KOUWENHOVEN, BILL (2011) "The gilded generation: What is it like to grow up as part of Russia's new power elite? Russia now has more billionaires than anywhere else on earth". *The Independent*, Londres, 3 de julio.

KRUGMAN, PAUL (2012) "America's Unlevel Field". *The New York Times*, 8 de enero.

LANDER, EDGARDO (2002) "La utopía del mercado total y poder imperial". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 8, no. 2, mayo-agosto, pp. 51-79.

LANDER, EDGARDO (2011). *La economía verde*. *El*

lobo se viste con piel de cordero. Transnational Institute, Amsterdam. <http://www.tni.org/es/report/la-economia-verde-el-lobo-se-viste-con-piel-de-cordero>

LUKIN, TOMÁS (2011) "Mentores intelectuales del crimen financiero". *Página 12*, Buenos Aires, 10 de agosto.

MANTÁS, YIANNIS (2012) "S&P rebaja dos escalones a España y quita la triple A a Francia y Austria". *Público*, Madrid, 14 de enero.

MARFULL, MIGUEL ÁNGEL (2011) "PSOE y PP pactan una reforma constitucional sin referéndum". *Público*, Madrid, 23 de agosto.

MILLER, ANDREW(2011) "China and Japan Agree to Far-Reaching Currency Pact". 28 de diciembre. TheTrumpet.com.

MORIN, RICH (2012) "Rising Share of Americans See Conflict Between Rich and Poor". *Pew Research Center*. *Pew Social & Demographic Trends*, 11 de enero. <http://www.pewsocialtrends.org/2012/01/11/rising-share-of-americans-see-conflict-between-rich-and-poor/?src=prc-headline>

NACIONES UNIDAS (2012) Rio +20. Conferencias de las Naciones Unidas sobre el desarrollo sostenible, *El futuro que queremos*. Rio de Janeiro, junio. <http: //rio20.net/iniciativas/el futuro- que-queremos-documento-final-de-la-conferencia-rio20>

National Center for Science Education (2012) "Climate Change Denial Is Affecting Education". 5 de enero. <http://ncse.com/climate/denial/denial-affecting-education>

Congress of the United States of America (2012), "National Defense Authorization Act for Fiscal Year 2012". <http://thomas.loc.gov/cgi-bin/query/z?c112:S.1867> (acceso 11 de agosto

2013)

OBAMA, BARACK (2011) "Remarks by President Obama to the Australian Parliament". Camberra, Australia, 17 de noviembre. <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2011/11/17/remarks-president-obama-australian-parliament>

OBAMA, BARACK (2012) *Sustaining U.S. Global Leadership: Priorities for 21st Century Defense*, Departamento de Defensa de los Estados Unidos, Washington, enero. <http://www.defense.gov/news/defense_strategic_guidance.pdf>

O'BRIEN, KEVIN (2012) "Top 1% of Mobile Users Consume Half of World's Bandwidth, and Gap Is Growing". *The New York Times*, 5 de enero.

OECD (2009), The OECD Programme for International Student Assessment (PISA), *PISA 2009 Results: What Students Know and Can Do*, Paris. <www.oecd.org/edu/pisa/2009>

Organización Internacional del Trabajo (2005). *Una alianza global contra el trabajo forzoso*, Ginebra, pp. 12, 14. <white.oit.org.pe/sindi/general/declarationweb.pdf>

PACE, JULIE (2012) "Obama signs defense bill despite 'serious reservations'". *The Christian Science Monitor*, 1 de enero.

POLANYI, KARL (1989) *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Ediciones La Piqueta, Madrid.

PRIEST, DANNA Y WILLIAM ARKIN (2019) "Top-Secret America: A hidden world, growing beyond control". *The Washington Post*, 20 de julio.

PÚBLICO (2011) "Fitch reclama a Rajoy medidas adicionales de austeridad en España". Madrid, 22 de noviembre.

RAMONET, IGNACIO (2011) "La gran regresión". *Le Monde Diplomatique*, París, diciembre 2011.

Reuters, DPA y AFP. "Plantea China una nueva divisa de reserva para sustituir al dólar". *La Jornada*, México, 7 de agosto.

SACHS, GOLDMAN (2010) "Is this the BRICs Decade?" *BRICs Monthly*, 20 de mayo. <https://360.gs.com>

SACHS, GOLDMAN (2009) "The Long-Term Outlook for the BRICs and N-11 Post Crisis". *Global Economics Paper* No. 192, diciembre.

SHEAR, JEFF (2011) "A Professional Military and the Privatization of Warfare". *Miller-McCune,* 22 de abril.

SHERMAN, ARLOC AND CHAD STONE (2010) "Income gaps between very rich and everyone else more than tripled in last three decades, new data show". *Center on Budget and Policy Priorities,* Washington, 25 de junio. <www.cbpp.org>

SPAKOVSKY, HANS (2010) "Citizens United and the Restoration of the First Amendment", *Legal Memorandum no*. *5*. Heritage Foundation, 17 de febrero.

<http://www.heritage.org/research/reports/2010/02/citizens-united-and-the-restoration-of-the-first-amendment>

Stockholm International Peace Research Institute (2010) *Background paper on SIPRI military expenditure data 2010*. Estocolmo. <www.sipri.org>

TOBIN, DAMIAN (2011) "Inequality in China: Rural poverty persists as urban wealth balloons". *BBC News Business*, 29 de junio. <http://www.bbc.co.uk/news/business-13945072>

United Nations. Department of Economic and Social Affairs. Population Division (2011) *World*

Mortality 2011. <www.unpopulation.org>

United Nations (2003) *Water for the People*. *Water for Life*. World Water Development Report. Executive Summary. UNESCO, París. <www.unesco.org/water/wwap>

United States of America, Department of Defense (2012) *Defense Budget Priorities and Choices, Washington*. 2012.

United States of America Census Bureau (2010) *Income, Poverty and Health Insurance Coverage in the United States: 2010*. Septiembre, Cuadro 4.

WALLERSTEIN, IMMANUEL (2010) "¿Guerra de divisas?, por supuesto*". La Jornada*, México, 6 de noviembre.

War Resisters League (2011*)* "Where your income tax money really goes". Nueva York, 5 de julio, 2011.
<http://www.warresisters.org/pages/piechart.htm>

Watson Institute for International Studies (2011) *The Costs of War*. Eisenhower Study Group. Eisenhower Research Project, Brown University, junio. <http://costsofwar.org/>

WATT, LOUISE (2011) "China revels its space plan up to 2016". Salon, 30 de diciembre. <http://www.salon.com/2011/12/30/china_reveals_its_space_plans_up_to_2016_3_2/>

WINTERS, JEFFREY (2011) "Oligarchy and Democracy". *The American Interest,* noviembre -diciembre.

WORLD ECONOMIC FORUM (2012) *Global Risks 2012*. Ginebra, enero.

YARDLEY, JIM (2010) "Soaring Above India's Poverty, a 27-Story Home". *The New York Times*, 28 de octubre.

ZIBECHI, RAÚL. (2012) "Las izquierdas y el fin del capitalismo". *La Jornada*, México, 13 de enero 2012.

ZIZEK, SLAVOJ (2011) "Now the field is open", *Al Jazeera*, 29 de octubre, <www.aljazeera.net> (acceso 29 de octubre 2011)

IRRUPCIÓN DE SABERES "OTROS" EN EL ESPACIO PEDAGÓGICO: HACIA UNA "DEMOCRACIA DECOLONIAL"

Zulma Palermo[1]

> *No sólo nos separaba el abismo del idioma y las costumbres, sino también nuestro papel de conquistadores de su tierra. ¿Cómo hablarles del amor de Dios mientras les quitábamos sus ríos y sus valles y su libertad desnuda y promiscua?* […] *sólo diré que no les dábamos ejemplo de aquello que enseñábamos*.
>
> (Agüero Molina, 2011: 45)

Este enunciado puesto en boca de un chalaco peruano durante la conquista del Pirú en una novela escrita en estos años del s. XXI, nos permite situar lo que acá venimos a proponer: interrogarnos sobre la relevancia de los saberes escolarizados en la formación de subjetividades; sobre los "gestos" decoloniales que nos estamos permitiendo en el aparato educativo quienes sostenemos el discurso teórico arraigado en la perspectiva que propone el colectivo Modernidad/ Colonialidad/ Decolonialidad (M/C/D).

El desarrollo y permanente expansión de las cuestiones relativas a la colonialidad del saber -y, consecuentemente, del ser- a través de la educación formal es de interés central, y se encuentra enunciada directa o indirectamente en las publicaciones y exposiciones de los teóricos del colectivo desde los primeros documentos producidos. Implícitamente, porque aún cuando no se tome como eje argumentativo la cuestión pedagógica,

[1] Con la colaboración de Laura Alegre, Trinidad Cuernavaca, Eleonora Neme y Christian Pageau.

están refiriendo a las formas y dispositivos que hicieron y hacen a la manipulación y control del saber y del ser. Explícitamente, en las discusiones específicas -al comienzo derivadas de las aproximaciones a la teoría poscolonial y a los estudios culturales- sobre el rol de las ciencias sociales y la crítica al disciplinamiento impuesto por el pensamiento de la modernidad, tales los primeros aportes colectivos coordinados por Castro-Gómez y Mendieta (1998), Castro Gómez. Shiwy y Walsh, (2002). Estas reflexiones se orientaron más específicamente al rol de la Universidad y su necesaria transformación para alcanzar un *des-prendimiento* del paradigma de la modernidad, problema abordado de diferente manera por todos nosotros en distintas oportunidades, ya sea refiriendo al sistema en general o analizando casos particulares (Castro-Gómez, 2007; Kaplun, 2005; Lander, 2000; Mignolo, 2002; Palermo, 2002 y 2009, entre otros).

Ahora bien, nuestra preocupación en este orden de problemas se centra en lo que percibimos como una distancia que no podemos salvar adecuadamente hasta ahora entre lo que llamamos "prácticas teórico-discursivas" y "prácticas socio-pedagógicas", teniendo en cuenta que -mientras las primeras provienen del orden de una reflexión entroncada con la tradición filosófica y las segundas con perspectivas antropológicas y sociológicas- en el territorio de las prácticas académicas no pareciera concretarse una acción transformadora, en el sentido que Dussel otorga al prefijo "trans-" en la noción de transmodernidad (2006).

Desde el momento en que nuestro *lugar* -y apelamos acá al sentido que Arturo Escobar da a la noción[2]- se ha construido durante muchas décadas en el aula, nuestra práctica, nuestro hacer, se encuentra acotado a ella en tanto experiencia productora de saberes, participando con distintos sujetos portadores de

[2] Esta concepción de "lugar" es política y epistemológica, surgida de un discurso anti esencialista de lo diferente (2000)

memorias diversas, con experiencias vitales y dentro de sistemas de producción heterogéneos. Ese es el espacio en el que se concretó y concreta nuestro "trabajo de campo", a diferencia de antropólogos, etnólogos, y sociólogos. Quiero decir: nuestra práctica -que intenta perseguir metas decoloniales y, en consecuencia, políticas y éticas- no se realiza con comunidades indígenas, ni de afrodescendientes con claro perfil político, sino en el aula, con grupos estudiantiles de diversos niveles de escolaridad y caracterizados -mayoritariamente como antes señaláramos- por la heterogeneidad de sus procedencias y competencias.

Lo que los discursos tanto orales como escritos generados por los distintos estudiosos de la opción ponen en evidencia, es que lo que se busca concretar es el *des-prendimiento de la colonialidad del poder* entendida como *diferencia colonial*. Dicho de otro modo, producir la descolonización del saber único que el poder ha naturalizado, al concretar una profunda crítica a la modernidad que genera subjetividades "enjauladas" en la desvalorización de los saberes otros. Este proceso descolonial requiere, al mismo tiempo, de la generación de proyectos decoloniales[3] que se orienten a revertir ese estado de situación desmonopolizando el funcionamiento social en todas sus dimensiones: económicas, políticas, subjetivas, cognitivas, y generando proyectos "otros" nacidos en el seno de las comunidades.

1. Separación entre el "decir" y el "hacer"

Para poner énfasis en los efectos modelizadores de la práctica docente, retomamos un momento del

[3] En acuerdo con los señalamientos de C. Walsh para quien mientras la descolonización es la generación de transformaciones estructurales, la decolonialidad persigue la construcción y la creación de nuevas subjetividades, no la mera superación, inclusión o aún resistencia (2005: 22-24)

enunciado inicial: *sólo diré que no damos ejemplo de aquello que enseñamos*, ya no a los indios sino a los estudiantes; es decir, que generalmente nuestras prácticas no son totalmente consistentes con los discursos que asumimos. Veámoslo así: es indudable que un cambio en los "contenidos" que se despliegan en las instituciones educativas será ocioso e improductivo si no se generan efectivas transformaciones en la concepción misma de lo que significa conocer, en quiénes y para quiénes se produce el saber, en encontrar las vías para desprenderse de objetos de estudio y métodos disciplinares a los efectos de reflexionar sobre problemáticas que afectan a "la vida en el lugar". Sabemos también que la "figura" del/la docente y la forma en la que ejerce su función es modélica -ya sea negativa o positivamente- para quienes interactúan con ell@, de donde es igualmente importante la cuestión de los "modos" en los que esos contenidos se operan, es decir, en los formatos institucionalizados y en las maneras de relación entre los distintos integrantes del lugar de producción de conocimiento.

Ahora bien, el discurso gestado por la perspectiva de la M/C/D en el que estamos involucrados, es el resultado de la confluencia de muy distintos caminos de experiencias y competencias: la mayoría de ellos son de índole eminentemente teórica en la recepción de muchos y no siempre similares "afluentes"; otros, no menos significativos, nacen de la intervinculación con comunidades marcadas claramente por la diferencia colonial: indígenas y afro-caribeñas. De estas últimas surge -lo que no es casual- el desarrollo de las cuestiones relativas a la colonialidad del ser, a las definiciones de interculturalidad, a la importancia de la memoria y de la restitución de genealogías "otras", a la puesta en acto de saberes que responden a racionalidades diversas, etc. etc. Ambas vertientes han tenido incidencia en las transformaciones políticas de aquellos estados latinoamericanos en los que se han producido cambios jurídicos

e institucionales significativos en orden a la construcción de sociedades más solidarias, pero no alcanzan a aquellos más arraigados a pertenencias fuertemente occidentalizadas o en proceso de des-occidentalización[4].

En estas sociedades las prácticas participativas y respetuosas de las diferencias no encuentran su cauce en el aparato educativo en general, en ninguno de sus niveles –son excepción en el superior las experiencias conocidas de la *Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amauta Wasi* en Quito[5] en el primer nivel; además, en los centros de alfabetización "en lengua" en Ecuador y Bolivia, como proyectos interculturales. En tanto que en la universidad "blanca", en los institutos destinados a la formación de formadores pertenecientes a las sociedades con preeminencia "criolla", aún dentro de proyectos de des-occidentalización, la estructura académica en su disciplinamiento es nada más que una de las manifestaciones del estatuto fuertemente jerárquico y autoritario que le da sustento[6].

[4] Haciéndonos eco de las consideraciones de Mignolo acerca de los proyectos políticos en curso: de re-occidentalización (EEUU y Europa), de des-occidentalización (Brasil, Argentina, China, y aún Ecuador y Bolivia en nuestros días) y de descolonialidad. Esta encuentra su cauce en la *politización de la sociedad civil* (revolución de las manos en el Túnez y Egipto), los indignados en España, las insurgencias de Londres, el movimiento ¨Ocupar¨, las insurgencias y demandas estudiantiles en Chile y en Colombia y por la emergencia *de la sociedad política global* (La Vía Campesina, El juicio ético a las corporaciones transnacionales, las organizaciones por la soberanía alimenaria, las asociaciones de los Pescadores del Pacífico, las organizaciones indígenas en Bolivia-CONAMAQ- y en Ecuador-CONAIE (Cfr. de Mignolo, entre otros, 2012).

[5] Ver *Boletín ICCI-Rimai*. Publicación mensual del instituto Científico de Culturas Indígenas, Año 2, Nº 19, octubre de 2000. Después de haber sido reconocida por el Estado Nacional, sometida a evaluación según protocolos internacionales, perdió su acreditación, cuestión que pone en evidencia la fuerza penetradora de la colonialidad.

[6] Aún es incierto el perfil de la *Universidad Mapuche Intercultural* en nuestro sur.

Este fundamento autoritario y disciplinar es también claramente visible en el formato que establecen los protocolos sobre los que se organizan las "reuniones científicas" en las que se mantiene una clara diferencia entre conferencias magistrales (de apertura y cierre) a cargo de "autoridades" en la materia, conferencistas de segunda línea y expositores que difícilmente llegan a ser escuchados en maratónicas lecturas cuyo destino se reduce a "alimentar" el C.V. personal (ver Palermo, 2002 y 2009, Mignolo, 2002)[7]. Por su parte, las instituciones destinadas a la formación de formadores insisten en reproducir esta estructura por lo que el "efecto dominó" hacia los otros niveles del sistema educativo resulta inevitable con las consecuencias que quedan a la vista: persistencia de la colonialidad del conocer, del ver, del hacer. Nos encontramos así, en el espacio por antonomasia de la formación institucionalizada de las subjetividades.

2. Otros modos del "hacer" pedagógico

Ante este estado de situación, ¿qué hacer, con quiénes y para qué? Durante los diversos recorridos realizados en distintos espacios de este extendido país, nos hemos encontrado con muchos grupos de investigadores y docentes convencidos de la necesidad de transformar su estatuto por lo que, en común acuerdo, iniciamos una búsqueda conjunta que nos permitiera interactuar no sólo entre nosotros sino con los distintos grupos en los que ejercemos nuestra práctica.

Para ello convocamos a participar en Foros-taller -siempre utilizando la plataforma que ofrecen reuniones

[7] La reunión convocada por el CEAPEDI -donde intervenimos con estas reflexiones- rompe parcialmente con ese formato al reemplazar las ponencias individuales con participación de colectivos que hicieron conocer el estado de situación de sus prácticas, de sus limitaciones y requerimientos a la vez que afirmaron categorías pertinentes para dar cuenta de ello.

que nuclean a docentes de diversas localizaciones y disciplinas y, en otras oportunidades, como instancia de seminarios de posgrado- para propiciar allí un intercambio de experiencias, de incertidumbres, de fracasos y de éxitos siempre tendientes a alcanzar el desprendimiento de los modelos instituidos. Tales estrategias de interacción no terminan con el vínculo presencial sino que se continúan con soporte virtual durante un tiempo sostenido, las que finalmente se difunden a través de la misma red y de las publicaciones emergentes de las instituciones marco. De algunas de estas prácticas haremos acá un breve *racconto* referido a las problemáticas en ellos discutidas y a las acciones que buscan acercase a un funcionamiento pedagógico alternativo[8]; las seleccionadas hacen visibles las diferencias de posicionamiento sobre la construcción de conocimiento entre los grupos, según su mayor o menor contacto con las comunidades de las que forman parte.

Del poder-saber al poder-hacer

La propuesta de este Foro surgió de la convocatoria realizada por un proyecto generado desde institutos de formación docente de la Provincia de Salta, financiado por el Ministerio de Educación de la Nación, en el que una de actividades previstas consiste en la realización de reuniones abiertas entre docentes de distintas disciplinas que realizan su actividad en el nivel terciario para la formación de formadores[9].

La experiencia concretada por los docentes en este Primer Encuentro de Cátedras de Investigación Educativa,

[8] Lo que sigue reproduce fragmentos de los diálogos sostenidos durante algunas de las reuniones de referencia.

[9] Esta síntesis valorativa fue propuesta por Rosa Guantay. Participaron en el encuentro: Mario Adamo, Sebastián Alvarez, Miguel Angel Belforte, Matías Cano, Mabel Coronel, Andrea Ferrari, Ivana Isola, Edith Macleif, Lorena Palavecino, Gustavo Pato, Guillermo Pistán y Vanesa Troiano.

se centró en la pregunta acerca de los procesos de subjetivación y las formas de generación de lo que llamamos "subjetividad pedagógica". Ello dio lugar al encuentro con voces que dialogaban desde un lugar "otro", haciendo visibles resortes subjetivos del autoritarismo escolar, que propician un acallamiento de la cultura propia, a veces para sostener diagnósticos oficiales de la pobreza del capital cultural en los estudiantes del nivel, a veces solo porque la tradición de las autorepresentaciones de la cultura local así lo dicta. Ello posibilitó que se comenzara a advertir que, cada vez que en las prácticas de formación docente se hablaba del "capital cultural" de los estudiantes, se los referenciaba a la cultura occidental, blanca, europea, omitiendo el construido en sus ambientes de pertenencia: de trabajadores, desocupados, campesinos o indígenas.

Se hizo visible cómo -sin habérselo propuesto- se estaba manifestando, en total acuerdo, que nuestros estudiantes son evaluados como carentes de capital cultural y que, a partir de la pregunta por lo que hacemos, por lo que decimos o, en el sentido freireano, *por una nueva lectura de la realidad*, comenzó a emerger una lectura "otra" que nos ponía de cara a un desconocimiento -¿mecanismo de negación?- de la cultura de los estudiantes del profesorado, de sus sueños, de sus disposiciones o indisposiciones frente a la cultura escolar que los invita a adoptar una cultura valorada como "mejor" que la propia.

Ello da cuenta de algunas de las razones de la resistencia de los estudiantes, con un obstinado silencio frente a un saber- hacer sin sentido, en su lucha por el "estar siendo" en su "hacerse docentes". Dado este estado de la cuestión se buscaron alternativas sostenidas en algunos de los conceptos centrales de la opción decolonial para dar forma a proyectos colectivos tendientes a generar acciones orientadas a descolonizar las prácticas pedagógicas, desde una explícita desobediencia a lo instituido, ya sea indisciplinando el conocimiento encerrado en asignaturas, concretando acciones que generen espacios de participación simétrica de los considerados diferentes o

incorporando tecnología comunicacional que aproxima a centros totalmente periféricos la actualidad del mundo en un proceso que se perfila como un proyecto radicado en la cultura local que busca articular con la tecnología global en su propio beneficio.

Por otra parte -en común con estos aspirantes a la docencia en el nivel medio- al estudiar las características del *curriculum* para la formación docente, se propuso avanzar en la búsqueda de un "darse cuenta para dar cuenta" a partir de preguntar acerca de si la pedagogía occidental puede dar lugar a las *diferencias* en el acto educativo. Esa pregunta llevó a revisar de qué manera una política del *curriculum* construida desde el s. XIX con la finalidad de formar *una nueva nación*, entendiendo como nuev*a* a la *nacida de la nación vieja europea*, hizo que los diferentes planes y programas de estudios por los que pasaron las experiencias de niños y jóvenes, anularan el aprendizaje sistemático de los saberes de las naciones preexistentes. Las respuestas nos llevaron a concluir que la pedagogía occidental no puede dar cuenta de las diferencias por cuanto su interés está centrado en homogeneizar sin atender a esas diferencias. Se entiende que es por ello que se manifiesta la *resistencia*, el *ya no querer* de los futuros docentes.

De allí la necesidad de una perspectiva distinta como un modo de lucha por la constitución de una forma otra de conocimiento. Para ello estamos caminando en dirección a una lectura de la historia del lugar y de nuestra propia historia de formación. Esa trama de significados está comenzando a operar como motor para la puesta en valor de la construcción de experiencias docentes descoloniales escritas a carbón en el suelo como muchas de las experiencias relatadas por Paulo Freire o aquellas que cuenta el maestro Maidana sobre su experiencia en el Proyecto Cajas de la Puna.

En síntesis: este recorrido dialógico -que facilitó la generación de espacios de reflexión crítica y de

generación de proyectos- es por sí mismo una práctica descolonizadora ya que:

a) se trata de *un encuentro humanizante* que sustituye el discurso autoritario por el diálogo, lo que posibilita construir conocimiento comunitario (en este caso de la comunidad de docentes y estudiantes del nivel terciario);
b) *incorpora la crítica y la autocrítica* desde el propio posicionamiento como factores fundamentales para dar sustentabilidad a proyectos de largo plazo que se reproduzcan en el campo social.
c) por ello *desarticula las jerarquías* dando lugar a una participación simétrica en la producción de saberes;
d) localizado dentro de la institución educativa, opera para producir una desestructuración de sus prácticas, proveyendo de *un instrumento válido para la descolonización institucional;*

Saberes fuera de lugar: una perspectiva descolonial[10]

La propuesta se localiza en la Universidad Nacional de Jujuy, dentro del marco de las *Terceras Jornadas de Estudios Literarios y Lingüísticos*, con la finalidad de generar un espacio abierto de participación horizontal con estudiantes y graduados que -por fuera de la estructura propia de la lectura encadenada de ponencias, resultado éstas de posiciones ya tomadas- incitara al diálogo participativo abriendo la crítica al pensamiento único de la modernidad[11].

[10] La denominación elegida es una paráfrasis de un artículo de W. Mignolo (2010a). Esta síntesis se encuentra publicada en *Jornaleros*. *Estudios Literarios y Lingüísticos*. Universidad Nacional de Jujuy, octubre de 2010: 43-56.

[11] Participaron en los encuentros: Ana Angulo, Eleonora Neme, Martín Márquez, Raúl Quispe, Bárbara Aguer, Enzo Cabana, Camila

Entre las diversas propuestas circulantes desde las últimas décadas del s. XX, se eligió tomar como línea de lectura y discusión la *opción decolonial*, desde la que se indaga en los procesos de construcción de las subjetividades históricamente afectadas por situaciones de colonialidad, en particular las de América Latina. Tales procesos llevaron a invisibilizar a quienes no formaran parte de la cultura blanca-masculina-letrada y, en consecuencia a sus formas de conocer; de allí el enunciado de esta búsqueda: "saberes fuera de lugar".

A partir de la definición de estos objetivos y de la perspectiva desde la cual se plantearon las problemáticas a discutir, el diálogo se concentró en tres líneas fundamentales y en relación con la formación disciplinar de los participantes (docentes de Letras):

a) El lugar de la literatura en la ratio moderna/ occidental y la opción decolonial

Se genera la necesidad de ejercer una reflexión crítica sobre la literatura como disciplina de conocimiento, sus cánones y sus exigencias metodológicas en culturas colonizadas. Tales cánones -construidos por las culturas centrales y tenidos como modelos a imitar- han cerrado toda posibilidad de reconocimiento a las expresiones circulantes por fuera de ellos. De este modo, se está siempre a la saga de las "corrientes literarias", los movimientos estéticos, las "escuelas", tal como se lee en las historias literarias en las que, por lo general, se entiende que tales "modelos" han llegado siempre tarde produciendo "asincronías" disfuncionales.

Pensar la literatura desde otro lugar es buscar las vías para su decolonialidad, es decir, no solamente dando validez a otros códigos como la oralidad (ya bastante

García Reina, Lucía Falón, Mônica Paz, Adriana Murillo, Adriana Luna, Andréa Chaile, Eliana Alarcón, Natalia Cañares, Daniel Mendez, Sandra Pámela Stemberger, Florencia Dorado, Patricia Calvelo.

estudiada desde distintos lugares de enunciación), sino entendiendo que se trata de una forma de expresión entre otras, cuya manipulación del lenguaje facilita su mayor penetración, moldea los imaginarios y produce subjetividades. Por eso se hace necesario volver la mirada crítica hacia manifestaciones como el *boom* sus actores y su contexto, sobre categorías como la de transculturación -ya Cornejo Polar señalaba "los peligros de las metáforas" derivadas de otros lenguajes especializados (1998)- o "lo real maravilloso" como representación de *lo* latinoamericano homogeneizado, discutiendo también con la mirada de A. Quijano quien exhibe a sus máximos representantes localizados en la resistencia (1992).

Más atrás, la literatura formadora de la nacionalidad, en la que jugó un papel fuertemente institucionalizado, incluyendo a los "clásicos" de la literatura nacional tales como Sarmiento y su extendida dicotomía civilización /barbarie o José Hernández y su incidencia en la formación de las mentalidades hasta nuestros días. Junto a ellas, las manifestaciones de la resistencia a la colonización y la colonialidad, desde Waman Poma de Ayala, pasando por José Martí, hasta José María Arguedas y las búsquedas propias de los distintos indigenismos. No obstante, sabemos que ocupan un lugar relativo dentro del canon.

Desde el momento en que se propone una crítica a la razón moderna, al logos cartesiano, surge un importante señalamiento: los documentos propuestos para la lectura previa de estas reuniones responden a esa misma racionalidad, a referencias localizadas en la tradición del cocimiento "universal", por lo que pareciera que no es sencillo escapar del lugar de la razón única. Del mismo modo que no escapa la cuestión vinculada a las lenguas en las que se construye el conocimiento. Si se parte de entender que una de las estrategias de la colonización del conocimiento es la imposición de una lengua, habría que preguntarse si -al dar forma a los saberes procedentes de genealogías originarias de

Latinoamérica- habrá que hacerlo también en esas lenguas en su múltiple variedad.

Nos encontramos con una propuesta utópica -así lo señala A. Quijano (2008)- no exenta de riesgos porque puede conducir a fundamentalismos esencialistas. Por eso no se trata de dejar de "teorizar", sino de hacerlo desde otro lugar, aún utilizando las herramientas del pensamiento logocéntrico, para dar lugar a las búsquedas emergentes. Así el análisis del discurso social o la semiótica de la cultura que surgen de la experiencia con las culturas populares, pueden ser herramientas de análisis válidas para la interpretación de las culturas locales.

Logos y lenguaje, entonces, como problemas pendientes para los que hay algunas respuestas parciales y todavía relativas. Hay conocimiento académico alternativo producido en quechua, aymara, macugum-dum, guaraní pero que no se encuentra en simetría con el portado por las "lenguas de conocimiento" hegemónicas. Hay, también, algunas incursiones en el uso del lenguaje de la calle -con localizaciones específicas- para nombrar categorías nuevas o preexistentes como propone Torres Roggero el crítico cordobés quien, remitiendo a Rodolfo Kush, reclama volver al "código latente" que permite la inteligibilidad general para "tomar la palabra".

b) Educación, política, movimientos sociales

La imposición de un pensamiento único ejercida por la colonialidad epistémica impregna todos los ámbitos de la vida cotidiana y, sobre todo, se concreta y sistematiza en el terreno de la educación en todos sus niveles. Desde el jardín maternal hasta la posgraduación, el sistema se retroalimenta a sí mismo, fortaleciendo en distintas dimensiones y con diversas estrategias el conocimiento único, una idea de nación y de ciudadanía que excluye a amplios sectores de la sociedad y que sigue

-como en tiempos coloniales- controlando con la cruz, el lenguaje y el valor económico.

Ante esta situación de hecho reconocida por todos los presentes, surgen algunas propuestas que se piensan consecuentes con un proyecto decolonial transferible a las estrategias escolares. Si la opción decolonial busca reconstruir las genealogías locales, puede ser positivo partir de un re-conocimiento del mundo en que se vive -y que generalmente no se "mira"- buscando el perfil sociocultural de pertenencia. Esta sugerencia produce una serie de respuestas personales en las que se releva la persistencia de una estructura social clasista coincidente con las diferencias étnicas y con efectos de fuerte discriminación de "los distintos".

La literatura latinoamericana ha dado cuenta de estas diferencias y contradicciones reiteradamente. Llega así al diálogo la escritura de Alejo Carpentier -referido por Mignolo (2010b) como una clara expresión de la colonialidad del saber- y que, sin embargo, también puede ser leído como la puesta en texto de las grandes contradicciones de un lugar sin retorno: la búsqueda de la propia genealogía obturada por la heredada de occidente, en particular en la novela *Los Pasos Perdidos*, y su percepción de las grandes revoluciones occidentales: la francesa y la rusa en *El Siglo de las Luces* y *La Consagración de la Primavera*, respectivamente.

Al localizarse el grupo en la opción decolonial, sería función de la educación formal -en toda su extensión- invertir este estado de situación, proponiendo desde la universidad investigaciones que indaguen en la propia genealogía, que construyan una historia de los olvidados y que validen las formas de conocimiento no occidentales. Desde allí, intervenir en los otros niveles del sistema garantizando la validez de esos conocimientos otros. Ello no significa que se dejen de considerar las formas propias de otras culturas, en particular de la occidental que también nos constituye, pero colocando en el centro los conocimientos locales.

Pensar desde lo local, desde la pertenencia, es construir un lugar epistémico que incluya las diferencias, que reconozca a los silenciados más allá de los discursos que hablan en su nombre o que hacen del silencio una metáfora poética. La gente de la Puna habla en soledad, con el viento, consigo misma; en la escuela, en cambio, los niños callan por temor y por vergüenza a la censura del maestro que les enseña a escribir y a leer pero que no acepta su lenguaje. Esa gente que calla, cuando habla, lo hace para exigir y su "lenguaje es terrible".

El diálogo en torno al silencio, cuando se pone en cuestión la palabra, creció en profundidad. Así se escucharon distintas voces que dieron curso a la puesta en común de las propias experiencias. Una de esas voces de un docente oriundo de la Puna, cuestionó la idea del "silencio de los pueblos originarios" como un producto más de la historia oficial, cuya finalidad no es otra que profundizar la invisibilización. Tal operación -propia de la colonialidad del poder- es también verbalizada al señalar que "el silencio de los pueblos" -esa construcción- responde a una "sordera hegemónica" indiferente a cualquier demanda o palabra subalterna.

Otras voces manifiestan, por el contrario, que en el espacio rural la palabra es vivida en un para sí mismo, ya que la gente "habla para sí" por lo que los silencios son significativos y requieren ser "interpretados". Es desde esa experiencia que algunos docentes locales comprendieron -después de intentar infructuosamente una respuesta de sus alumnos- que lo que se necesitaba era hablarles "como ellos hablan". Dejar de lado la curricula oficial, el lenguaje del otro, los textos homogéneos que invisibilizan las diferencias. Hablar con los estudiantes como ellos hablan y de lo que ellos saben, es decir, localizar la voz fue lo que los autorizó a tomar la palabra dentro del aula. De allí también que el silencio puneño sea tanto de vergüenza como de resistencia. Vergüenza que se les ha impuesto por la falta de permeabilidad a las

formas de la cultura hegemónica y resistencia a ceder, a aceptarlas.

De esa resistencia, de ese lenguaje "terrible" se hace cargo muchas veces la literatura, pero entendida de otro modo del que fue concebida en sus orígenes europeos en el s. XVIII en los procesos de occidentalización, sustituyendo a la antigua poética. Al tomar estatuto "científico" dejó de lado un factor central: la *afectividad* vinculada con la memoria personal y sociocultural de pertenencia. Es decir, dando forma a una subjetividad colectiva que se encuentra en esos textos de alguna manera representada. Por eso, y en primer lugar, la lectura permite la emergencia de sentimientos desde los que toman forma representaciones que inciden directamente en la formación de los imaginarios.

Englobando la expresión literaria dentro del campo de las expresiones "estéticas" en general, es posible pensar que éstas, partiendo de los sentimientos, llevan a la producción de conceptualizaciones, de allí que en algunos espacios latinoamericanos, se hable de un tipo de razón otra, de la necesidad de contraponer a la lógica cartesiana, la del *sentipensamiento*. En el campo literario vuelve a aparecer como exponente de estos alcances -solitaria dentro del canon- la producción de José María Arguedas.

Otras voces llevan la cuestión a desmitificar las versiones idealizadas de la literatura, haciendo explícita su necesidad, en tanto se trata también de una mercancía que responde -sobre todo en las actuales políticas económicas- a las leyes del mercado. Se recuerda otra vez el fenómeno del *boom* que se canoniza como instrumento de liberación en las luchas sesentistas, pero que también alcanzan su estatus porque se publica y se canoniza desde Europa, para un cierto público, alcanzando un alto valor económico agregado (y allí caben tanto las obras de García Márquez como las de Vargas Llosa, equidistantes entre sí políticamente).

Volvemos, entonces, a la función de la educación en este campo; las preguntas que deberían responderse se centran en algunas cuestiones decisivas: ¿cómo incide todo esto en la "enseñanza" de la literatura en nuestras localizaciones?; ¿quien enseña lo que ella es o debería ser y qué selecciona dentro de ese criterio?; ¿qué hace la universidad en esa dirección?: ¿repite cánones o ayuda a pensar críticamente?; ¿cuál es la vinculación de estos conocimientos con la sociedad en la que se vive?; ¿acerca respuestas para el "buen vivir" o incentiva los mandatos del mercado?

La existencia de estas preguntas orienta la atención hacia una crítica compartida: las políticas académicas se encuentran totalmente alejadas de las problemáticas sociales lo que genera una peligrosa ceguera; la convicción es que el conocimiento impartido y recibido se cierra sobre sí mismo sin importar lo que pasa en sus extramuros. Se señala la existencia de algunos pequeños sectores -a los que se considera en general "politizados"- con inserción en los movimientos sociales, pero en general proceden de otros campos disciplinares (antropología, sociología); las "letras" tienen un espacio particularmente autocomplaciente y ajeno a las problemáticas que atraviesan al conjunto social.

Otra es la perspectiva y la experiencia alcanzada por quienes participan de la opción decolonial pues se trata de un posicionamiento a la vez que epistémico, político y ético. Lo vemos en los posicionamientos como el de C. Walsh quien lleva adelante su práctica académica en íntima vinculación con los movimientos aborígenes y de afrodescendientes en Educador, pero también en Bolivia. Las transformaciones que en el plano institucional se viven en esos países no son ajenas a una toma de posición decolonial cuyos efectos son visibles en sus reformas constitucionales.

Se recurre así a la actualización de líneas de pensamiento alternativas y resistentes al conocimiento

único, por lo que vuelven al diálogo las voces de Waman Poma de Ayala y a una genealogía que incluye a J. C. Mariátegui y a estudiosos como Rodolfo Kush.

Este, como tantos otros pensadores latinoamericanos han sido condenados al ostracismo por el discurso oficial de la academia -consecuente con su concepción política del conocimiento- dejando de lado una línea genealógica que no se reconoce heredera de la cultura grecolatina. Esta vía -que forma parte de la construcción histórica de la opción decolonial- recala en las luchas por la liberación de los años '60 y '70 que, en el orden de la producción de conocimiento cuenta con desarrollos como los realizados por Enrique Dussel quien sigue generando un pensamiento crítico y alternativo, plenamente decolonial.

c) Historias mínimas. Entre el silencio y la corpopolítica del conocimiento

Las "historias mínimas" narradas dan lugar a la afirmación de que se ha construido un lugar de enunciación que se pretende único, universal y objetivo en manos del diseño global eurocéntrico, lo que nos ha llevado al anatopismo cultural. La teo- y egopolítica que invisibiliza la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento, fortaleciendo esta voz unívoca, pretende el borramiento de las historias y memorias locales, negando voces otras en su diferencia intelectual, cultural, sexual y religiosa (Mignolo, 2010c). Esta negación se traslada a la negación de formas otras de conocimiento, de transmisión y contenidos que conlleva también la "borradura" de los sujetos que los portan. La clasificación social, producto de la colonialidad del poder en este marco, ha operado lanzando a la exterioridad centros otros de producción de conocimiento.

Ese anatopismo cultural, que opera aislando a los sujetos productores de conocimiento de su contexto y respondiendo a la reproducción epistémica propia de los

centros globales, es el resultado del extremo subalternizante de la diferencia colonial. Pero la realidad es que, producto de la misma geopolítica de la colonialidad que construye zonas hegemónicas y espacios limítrofes, se trata de "zonas fronterizas". La frontera, lejos de la hibridez estéril -de donde también las diferencias con algunos de los desarrollos de García Canclini- es un espacio que afirma la experiencia auténtica de la que se sirven los sujetos víctimas de la imposición del diseño global en su historia local.

Esto hace de estas zonas fronterizas espacios signados por una amplia gama de lenguajes y códigos culturales en tensión. En ese espacio, los esquemas monolíticos y las contraposiciones dicotómicas, difícilmente puedan proponerse como respuestas. Lo cotidiano se posiciona críticamente frente al fundamentalismo monocentrado. Así, la inestabilidad misma de este espacio, su porosidad, libera el terreno para el pensamiento abierto a la heterogeneidad.

En nuestro territorio, la diferencia colonial es la que se encuentra a la base de cualquier diferencia cultural y es sólo desde su reconocimiento que es posible abrir el lugar al pensamiento crítico fronterizo. Es solo desde la recuperación de la memoria histórica, del posicionarse desde la historia local, que es posible recuperar la geo y corpopolítica del conocimiento. Es por eso que a la hora de reflexionar en torno a la perspectiva decolonial, una de las estrategias utilizadas fue partir desde las experiencias de los convocados. Llamar al debate desde ese lugar de enunciación político y ético fue la dinámica que nos permitió poner en cuestión ciertos criterios pretenciosos de universalidad, cuestionando el sentido de verdades más que instaladas por su valoración hegemónica en las historias locales de todos los presentes. De este modo, el contenido y la forma del encuentro se unieron buscando alcanzar de modo colectivo una reflexión profundamente crítica.

3. Conocimientos de otro modo: la opción decolonial y la academia argentina

Este Foro se concretó en la convocatoria aI Coloquio del CIETP (Universidad Nacional de Rosario) "Términos Claves de la Teoría Poscolonial Latinoamericana: Despliegues, Matices, Definiciones", cuyo objetivo fue inaugurar un espacio de discusión interdisciplinario e interregional sobre los conceptos y términos claves de la teoría poscolonial, y articular un diálogo crítico sobre los mismos desde el entorno específico de América Latina[12].

El espacio de reflexión compartido rompió con la práctica académica de la exposición planteando, por el contrario, dudas e incertidumbres más que certezas, lo que promovió un intercambio de ideas productivo. Se buscó de ese modo de generar una práctica de descolonización de los saberes, en el intento de desprendernos de las prácticas académicamente naturalizadas. Por otro lado, tal desafío se planteó en el seno de la misma Universidad, una institución en la cual no solo se construye conocimiento, sino que también se aglutinan enfrentamientos individuales y colectivos que muchas veces se sedimentan en la resistencia para des-enmarcar nuestras prácticas de los límites establecidos.

La invitación a intervenir con propuestas concretas en nuestro entorno habitual fueron parte de las conclusiones de este taller, conclusiones provisorias en tanto se abre un amplio campo problemático para seguir en la búsqueda. A grandes rasgos, y enlazando esta idea con las presentaciones al Coloquio, quedó explícita la

[12] Participaron en los encuentros Valeria Añón, Angélica Carrizo, Laura Catelli, Sonia Contardi, Ana Brittos, Carlos Fernández, Inés Fernández Mouján, Manuel Fontela, Paola Gramaglia, María Eugenia Hermida, María Inés Laboranti, Maria Elena Lucero, María Florencia Llarull, Paula Meschini, Christian Pageau, Norma Pellegrino, Laura Pegoraro, Juan Pablo Puentes, Mariela Rodríguez, Fabiana Serviddio, Silvia Tieffemberg y Gustavo Verdesio.

necesidad de continuar debatiendo tanto los conceptos que usamos a menudo (y que, naturalizados, a veces pierden sus significados críticos) como la práctica de la decolonialidad en nuestra vida cotidiana.

En tal sentido los tópicos abordados fueron: el lugar de enunciación y la matriz colonial de poder; universalidad / pluriversalidad y multiculturalismo / inter(trans)culturalidad y la relación entre prácticas teóricas y discursivas / prácticas sociales. De los largos debates y las diversas intervenciones, de cuya riqueza da cuenta el documento provisorio a editarse en las Actas del encuentro, se transcribe acá sólo el momento conclusivo:

a) *Dimensión del lugar de enunciación*. Este fue y continúa siendo un problema central para el debate. Es un aspecto que requiere de mayor explicitación política dado que constantemente hay una tendencia a homologar entre sí todos los lugares de enunciación; en tanto persisten diferencias cruciales, de recursos, de tramas académicas, científicas, sociales, etc.

b) *Particularidad y diferencia del pensar decolonial frente a otras prácticas críticas poscoloniales*. En el contexto de los debates resultó interesante el hecho de que prácticas que no se reconocían como tales convergían en la discusión con la misma intensidad teórica y empírica. Por ejemplo, prácticas sociales que combinaban acciones desde organismos estatales y las propias de la militancia político-social en contextos urbanos.

c) *Relación y entrecruzamiento de los saberes y las prácticas*. Esta cuestión, central para los estudios decoloniales, puso en evidencia la distancia existente entre la práctica y los discursos académicos y las problemáticas

sociales, entre el saber experto y su impotencia para contribuir a las transformaciones esperadas. Tal vez porque la razón académica se encuentra por fuera del sentido común, dado que -de acuerdo a los mandatos de los tiempos- desde esa razón, no se habla de la patria, la tierra, la comunidad, la cultura popular. Desde esa mirada la diferencia, más que epistémica, pareciera estar la instalada en los cuerpos individuales y colectivos desde la herida colonial (corpopolítica). De allí la necesidad de repensar qué decimos cuando decimos "nación", "mestizaje", "colonialidad del ser", pues si no se afinan los instrumentos teóricos se seguirá participando de la violencia epistémica.

d) *Problematización de nuestra forma de inserción académica (violencia epistémico-institucional)* porque -por un lado- hablamos de decolonialidad y -por otro- aceptamos generar conocimiento y ser evaluados según criterios generales -en cuya elaboración no participamos- que atienden más a lo cuantitativo que a lo cualitativo

e) *Necesidad de promover acciones concretas* que tiendan a que lo decolonial no sea una teoría más sino una forma de encarar la acción académico-institucional: a qué canon responde el *corpus* de lecturas que se propone a los estudiantes, qué teóricos legitimamos desde la bibliografía obligatoria, con qué criterios evaluamos, cómo estructuramos los contenidos, qué cambios se pueden pensar y tratar de promover en la educación media (Waman Poma y Titu Cusi Yupanqui como lectura en nuestros colegios secundarios, por ejemplo)

En síntesis, y respondiendo a la pregunta planteada al comienzo de este diálogo: una "voz" alternativa sólo puede surgir de un espacio alternativo. Se piensa que es necesario también difundir esta voz, dando lugar a un modo de poder "otro". Sabemos que este paso no es suficiente y que habrá que vencer resistencias y morigerar tensiones.

Para una "democracia decolonial"[13]

Entendemos que estas estrategias puestas en acción -si son utilizadas en forma permanente- parten necesariamente del conocimiento de los valores de la cultura de pertenencia en diálogo con otras con las que co-habita porque, como afirma Dussel, "[p]ara crecer es necesario madurar", maduración que necesita de un largo y complejo proceso puesto que:

> *La afirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno a los textos constitutivos de la propia cultura, antes o al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica*.
> (Dussel, 2006: 55)

Con este pie como punto de anclaje creemos factible iniciar un diálogo trans/intercultural con los movimientos sociales, que generan sus propias alternativas, para avanzar hacia una práctica democrática decolonial al propiciar la puesta en acto de lo que Mignolo denomina una "hermenéutica pluritópica". En nuestro caso -a diferencia del pluritopismo que se construye en el diálogo entre diferentes lenguas y, por ende, distintas maneras de conocer y de habitar el mundo, tal como es concebido por este estudioso- se trata de una interlocución que se concreta entre distintos grupos pertenecientes a una misma sociedad y que, utilizando la

[13] Ver Mignolo, 2010.

misma estructura lingüística, hablan, piensan y proyectan desde una *diferencia interna constitutiva*. Ello posibilitaría la construcción de una sociedad realmente *equitativa* y auténticamente *democrática* que desmonte el racismo interior con el que operamos en nuestras prácticas cotidianas, reforzadas por las prácticas pedagógicas institucionalizadas.

Se trata de buscar los modos pedagógicos institucionales que vayan generando las condiciones básicas para "refundar la democracia" como lo reclamara el presidente de Bolivia, Evo Morales, en el *Manifiesto de la Isla del Sol*[14]. Es, pensamos, refundar la dimensión crítica hacia las "pedagogías de los oprimidos", actualizando y relocalizando los principios sostenidos por el pensamiento de la liberación y actuando para la construcción de una sociedad cuyo Estado asuma la defensa y preservación del pluralismo social, económico, jurídico y cultural. Se trata, en consecuencia, de un posicionamiento ético y político que levanta una mirada humanizante ante la deshumanización globalizada por la imposición del pensamiento único del "libre mercado".

Referencias Bibliográficas

AGÜERO MOLINA, JOSÉ, 2011, *La Leyenda del Cristo Solo*, Salta: Editorial Hanne.

CASTRO-GÓMEZ SANTIAGO, Y MENDIETA, EDUARDO (coords.) (1998) *Teorías sin disciplina.(latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* México, Ed. Porrúa.

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO; GUARDIOLA-RIVERA, OSCAR Y MILLÁN DE BENAVIDEZ, CARMEN (Eds.) (1999) *Pensar*

[14] Pronunciado en la Isla del Lago Titicaca que dio nacimiento al Tahuantinsuyo, el 21 de diciembre de 2012, "Abriendo el nuevo tiempo de la luz: el Pachakuti".

(en) los intersticios. *Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO; SHIWY, FREYA Y WALSH, CATHERINE (Eds.) (2002) *Indisciplinar las ciencias sociales*. *Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. *Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala.

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO (2007) "Descolonizar la universidad: La hybris del punto cero y el diálogo entre saberes", en: Grosfoguel, Ramón y Castro-Gómez, Santiago (eds.) *El giro decolonial*. *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 79-92.

CORNEJO POLAR, ANTONIO (1998) "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes", en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XXIV, 47. Lima - Berkeley, pp. 7-11.

DUSSEL, ENRIQUE (2006) *Filosofía de la cultura y la liberación*, México, UNAM.

ESCOBAR, ARTURO (2000) "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar" en: Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. *Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 113-144.

KAPLUN, GABRIEL (2005) "Indisciplinar la Universidad", en: Walsh, Catherine (edit.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, pp. 213-250.

LANDER, EDGARDO (2000) (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO.

MIGNOLO, WALTER (2002) "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder", entrevista por Catherine Walsh, en: Castro-Gómez, Santiago; Shiwy, Freya y Walsh, Catherine (Eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales*. Ed. citada, pp. 17-43.

_____(2010a) "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción" en: Mignolo, Walter, *De la Hermenéutica y la Semiótica Colonial al Pensamiento Descolonial*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

_____(2010b) "Prefacio: Más sobre la opción descolonial" en: Palermo, Zulma (comp.) *Pensamiento argentino y opción decolonial*, Buenos Aires, Ed. del Signo and Globalization and the Humanities Project (Duke University), pp. 7-29.

_____(2010c) *Desobediencia epistémica*. *Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos. Aires, Ediciones del Signo

_____(2012) "Hacia la cartografía de un nuevo mundo: pensamiento descolonial y desocciden-talización. Un diálogo con Walter Mignolo", entrevista a Walter Mignolo realizada por Francisco Carballo, en: *Otros Logos*, *Revista de Estudios Críticos*, Nº 3. Universidad Nacional del Comahue: CEAPEDI, pp. 237-267.

PALERMO, ZULMA (2002) "Políticas de mercado / políticas académicas: crisis y desafíos en la periferia", en: Castro-Gómez, Santiago; Shiwy, Freya y Walsh, Catherine (Eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales*. Ed. citada, pp. 157-174.

_____(2009) "¿Es posible de-colonizar la Univer-sidad? Algunos ensayos de aproximación" en:

Temas de Filosofía, Nº 13, Salta, CEFISA, pp. 229-236.

QUIJANO, ANÍBAL (1992) *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima: Ed. Sociedad y Política.

WALSH, CATHERINE (2005) "(Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad" en: Walsh, Catherine (edit.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, reflexiones latinoamericanas*, Ed. citada. pp. 13-35.

ARTE, DOCENCIA E INVESTIGACIÓN

Adolfo Albán Achinte

El presente artículo aborda la articulación entre arte, docencia e investigación como fundamental en el proceso educativo pedagógico, partiendo del hecho que en el sistema mundo moderno colonial el conocimiento se ha construido sobre la base de un proyecto hegemónico eurocéntrico que deslegitimó otras formas de saber y de representación. Lo anterior plantea la nece-sidad de preguntarse en las posibilidades decoloniales que se pueden agenciar desde el arte. La educación por el arte o educación con el arte debe reconocer críticamente nuestra propia historia para ampliar los horizontes creativos más allá de lo bello. De esta forma el arte pasa a convertirse en un sistema de representación que interpela críticamente esa realidad. La docencia artística se asume como un ejercicio emancipador que debe apuntar, no solamente a entregar unas técnicas que posibiliten la representación del mundo, sino, que forme al sujeto en su condición de ser autónomo, reflexivo y crítico consigo y con su entorno.

La investigación artística, en este contexto, enfrenta las formas tradicionales de producir conocimiento, apuntando a trascender –sin negar- los procesos productivos del arte, para re-conocer en el contexto socio-cultural lo que circula colectivamente y que puede constituirse como insumos del proceso investigativo para el arte: tradiciones orales, formas organizativas locales, las producciones materiales, las festividades populares y los rituales de diversa naturaleza.

Arte, educación artística, docencia artística, educación con el arte, sistema mundo moderno/colonial, eurocentrismo, colonialidad del poder, investigación, diferencia colonial, multiculturalismo, interculturalidad, decolonialidad, colonialidad del saber.

La articulación de las dimensiones del arte, la docencia y la investigación tiene varias implicaciones para pensarse el proceso educativo-pedagógico: a) por un lado, reviste la necesidad de precisar lo que se entiende por arte en nuestros tiempos partiendo de la problematización del eurocentrismo como proceso histórico hegemónico, b) de otra parte, le plantea al docente varios interrogantes con respecto a su labor como pedagogo en su relación con la enseñanza artística y c) interpela los procesos investigativos en cuanto al sentido que la investigación ha de tener con relación a la educación en general y la educación artística en particular.

En este orden de ideas, esta comunicación abordará en cada caso, de manera crítica, las relaciones entre el arte, la docencia y la investigación teniendo como interrogante transversal el ¿para qué?, en tanto que la construcción de sentidos cruza al docente como sujeto de la enseñanza-aprendizaje, permea el ejercicio educativo del arte y media en las posibilidades que la investigación ofrece, relevando el contexto como generador de conocimiento, posible de ser interpretado creativamente a través de diferentes manifestaciones artísticas.

Con estas consideraciones, pretendo exponer algunas reflexiones generales en cada uno de estos ámbitos teniendo en cuenta el horizonte de las artes como parte del ejercicio educativo y/o formativo (he ahí un debate) y las implicaciones que tiene con relación a las posibilidades que le brinda al sujeto estudiante, con el propósito de ensanchar las fronteras de la percepción, de la reflexión y de la producción artística.

I. La representación en el mundo moderno occidental.

Cuando en 1498 Leonardo Da Vinci terminaba de pintar su famosa Gioconda conocida también como la

Mona Lisa, Cristóbal Colón pretendiendo llegar a la India ya había arribado a las tierras que fueron llamadas como Indias Occidentales que le ofrecerían al imperio español uno de los más preciados metales para sostener sus guerras en la Europa de entonces: el oro. Pero este metal que en el proceso de manipulación de las comunidades originarias se constituía en fuente de desarrollo de formas y símbolos, rituales y ceremonias, solo tuvo valor, en el proceso de conquista del europeo, no como producto cultural, sino, como fuente de riqueza y poder. De esta forma imágenes de todo tipo trabajadas en oro fueron fundidas para satisfacer las necesidades de la corona.

Alberto Durero, el pintor y grabador alemán del renacimiento, reconocería con asombro que muchas piezas llevadas a Europa desde América por su factura podrían considerarse como obras de arte. Otra apreciación tendría Humbotl quien las consideraría solamente como material etnográfico en sus investigaciones en tierras americanas.

El renacimiento del siglo XV y XVI en Italia, surgido sobre la base de un capitalismo mercantil en ascenso, daría las pautas para la construcción de dos referentes que fueron capitales en el desarrollo del arte y que se convertirían en paradigmas del proyecto moderno occidental y su sistema de representación: 1) el sentido de lo bello asociado al desarrollo de la perfección como imitación de la naturaleza y 2) el surgimiento de la individualidad creadora de obras originales realizadas por la genialidad, considerada como talento dado por la naturaleza. Se había instaurado así la relación del arte con lo bello y de su producción con condiciones individuales excepcionales.

En todo este proceso y a pesar de las implicaciones de la presencia de América en el escenario mundial, Europa construyó su identidad sobre la base de la negación de aquello que en su expansión por el mundo iba incorporando, como el legado de las culturas musulmanas, árabes, africanas, turcas e indoafroamericanas

para construir una noción de la Europa moderna como una invención ideológica, que en palabras de Dussel "(…'rapta' a la cultura griega como exclusivamente 'europea' y 'occidental'), y pretende que desde la época griega y romana dichas culturas fueron el 'centro' de la historia mundial" (Dussel, 2005: 43-44). A esta visión, este filósofo argentino la llamará "eurocentrismo" en tanto que "indica como punto de partida de la 'Modernidad' fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso" (Dussel, 2005: 45). Se crea de esta manera un universal imposible de haber existido antes de 1492 época en que se inicia el despliegue del sistema mundo como lo denomina Immanuel Wallerstein para quien "los descubri-mientos fueron parte integral de la creación del sistema mundial moderno, en la medida en que solucionaron los dilemas de las clases y las instituciones dominantes de Europa. Como solución funcionaron admirablemente, poniendo freno en muy poco tiempo a la desintegración de Europa y a la difusión del igualitarismo" (Wallerstein, 1992: 209)

Con esta centralidad, el mundo europeo occidental desplegaría todo su poder en estas tierras originándose con esto la confrontación entre civilizados y bárbaros, binarismo fundamental para plantear una supremacía en todos los órdenes, entre otros el cultural.

El nuevo mundo se iría conformando sobre la base de la imposición de la visión, normas y costumbres del viejo mundo. Las imágenes de la iglesia católica que fueron fundamentales en el proceso de conquista, llegaron primero con la cruz portada por los misioneros-soldados, luego por todas las obras de arte importadas y las que se realizaron en tierras americanas, no con otro objetivo que el control cultural y mental de los individuos que debían ser evangelizados a cualquier precio para ser redimidos. La colonia, como momento de consolidación del imperio español en América, marcaría una huella indeleble desde el sistema administrativo, pero también

permeando todo el sistema simbólico de quienes con otras lógicas coexistían en la complejidad socio-cultural que se iba configurando: indígenas y negros.

Las producciones materiales del nuevo mundo, muy difícilmente pudieron ser reconocidas en su verdadera dimensión como creaciones de sujetos que daban cuenta de mundos con maneras de ser y estar distintas a la occidental europea. De los bárbaros no podía salir nada más que superstición, brujería e irracionalidad representada en objetos extraños, tejidos alucinantes y estatuas de piedra misteriosas.

Este sistema de control por la vía de las imágenes, entre otros aspectos, es lo que el sociólogo peruano Aníbal Quijano ha denominado "colonialidad del poder" definida como el proceso en el cual Europa bajo su hegemonía concentró "el control de todas las formas de control de la subjetividad/ intersubjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento" (Quijano, 2000: 1-2).

Es en este punto en donde considero pertinente volver la mirada hacia la concepción de arte que heredamos y que configuró un paradigma que nos colocó de cara a un tipo específico de belleza y a un tipo específico de perfección.

Desde esta perspectiva nuestra historia ha estado permeada por las reflexiones que en la estética se han hecho como el estudio de lo bello, teniendo en cuenta la larga trayectoria colonial que ha signado nuestras temporalidades. En este sentido quizá valga preguntarse si la "diferencia colonial" categoría acuñada por Walter Mignolo (2000)[1] para explicar los procesos diferenciados del colonialismo, nos permitirá re-definir nuestras propias

[1] Este autor precisa que "la diferencia colonial permite entender la densidad diacrónica y la constante re-articulación de la diferencia colonial aún hoy, en un mundo regido por la información y la comunicación y por un colonialismo global que no se ubica en ningún Estado-Nación en particular" (Mignolo, 2000: 20).

rutas de creación histórica y podamos considerar que nuestras producciones culturales, artísticas y estéticas han tenido valor por si mismas y no solamente por la mediación y legitimación que puedan haber tenido o no por la visón eurocentrica. Este punto va a ser clave para pensarnos los procesos de investigación artística, en donde el contexto tendrá que jugar un papel importante.

La visión crítica que he expuesto no significa negar los aportes que el mundo occidental ha ofrecido; más bien es el llamado a re-visitar críticamente nuestra propia historia y reconocer que ha habido sistemas de representación con sensibilidades, expresiones, manifestaciones y producciones que no necesariamente se han correspondido con la noción de arte como cultivo del espíritu y habilidad natural de las genialidades que fue tan cara al proyecto moderno ilustrado occidental, como sistema de jerarquización entre artes cultas y las manifestaciones de la barbarie.

En nuestra contemporaneidad, debemos igualmente incorporar tanto las culturas populares con sus estéticas, como las nuevas tecnologías que abren otros horizontes de creación y producción. En este sentido cabe la pregunta por lo que nos corresponde hacer y reconocer en esta parte del planeta llamada América Latina no tanto como para construir un localismo radicalizado, sino, para autoafirmarnos como lugar particular, contradictorio, en proceso constante de formación, diferenciado en su historia y en sus concepciones de mundo y lograr establecer un diálogo equitativo con todas las culturas planetarias.

Pero no solamente asumir ese diálogo como necesidad del multiculturalismo, sino, tener plena conciencia de las condiciones en que se produce el diálogo de cara a imaginar sociedades interculturales en las que no basta el reconocimiento de las diferencias y las diversidades, sino que también cuentan los procesos históricos en que fueron construidas esas diferencias y avanzar también hacia la visivilización de las desigual-

dades de todo orden, quizá sea perentoria, siguiendo a Freire "la necesidad de la radicalidad de un diálogo, como sello de la relación gnoseológica y no como simple cortesía (Freire, 1993: 3).

Si bien el arte permite que el sujeto se desarrolle plenamente en sus capacidades perceptivas, reflexivas y productivas, es necesario construir un sentido del arte capaz de generar un pensamiento crítico frente a nuestras realidades contemporáneas, pero igualmente frente a nuestros pasados posibles de ser re-visitados y resignificados. Quizá de esta manera, los sistemas de control de las subjetividades que se han venido conformando desde nuestra confrontación con Europa, sean cuestionados desde un arte no tanto como sistema de representación, sino como sistema de interpelación critica de nuestras realidades, decolonizando el sujeto creador y colocándolo en la ruta de autoafirmarse por lo que le corresponde en su propio lugar, sin tener que acudir a la negación de lo que somos, por la pretensión de ser como otros han querido que seamos históricamente.

Un proceso decolonial desde el arte, entendido lo decolonial como lo plantea Catherine Walsh, como aquello que "encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde 'lo propio' y desde lógicas – otras y pensamientos – 'otros' a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos – otros del saber" (Walsh, 2005: 24), implica la revisión de paradigmas instaurados desde una hegemonía eurocentrica que determinó que era arte y que no lo era, construyendo espacios de legitimación que a su vez han servido como escenarios de marginalización. Un ejercicio de educación artística, o de educación por el arte o mejor aún de educación con el arte, debe pasar por conocer críticamente la historia, ampliar los horizontes del arte más allá de lo bello y autoafirmar las subjetividades contextualizándolas en los espacios a los que pertenece, e impedir con esto lo que Freire llamó "la burocratización de la mente" (Freire 1993: 8). Desde esta perspectiva, el diálogo con lo

universal o lo global tendrá características diferentes a tener que asumir la globalización como un proceso en el cual nuestras creaciones y producciones artísticas lleguen en condiciones de minorización ante los patrones culturales y estéticos hegemónicos.

Vale la pena en este punto de la reflexión preguntarse por lo político que constituye al arte, como escenario de disputas, confrontaciones, posicionamientos, maneras múltiples de enfrentar una realidad; el arte, parafraseando a Wallerstein (1999), como un "campo de batalla", en el que el sujeto se confronta consigo mismo y con su entorno, haciendo de este hecho un acto político en el sentido que construye su propia autonomía inmerso en un contexto específico que lo afecta, se enfrenta a sus dudas, explora sus sensaciones, determina sus límites y sus posibilidades y decide cómo plasmar creativamente a través de formas y colores en pintura, movimientos en la danza, sonidos en la música, frases que se hilvanan en la prosa o en la poesía o imágenes que se construyen en la realidad virtual. De esta forma, se le sale al paso a eso que el maestro Luís Camnitzer ha argumentado en torno a que "Hacer arte de acuerdo a los cánones hegemónicos cementa la unidireccionalidad de la información, no es una forma de crear, sino una forma más refinada y compleja de consumir" (Camnitzer, 1995: 30).

Como perspectiva decolonizadora, se debe entender que lo artístico no es únicamente el ámbito de la armonía, el solaz y la mera contemplación como quizá estamos acostumbrados a entenderlo, el arte y lo artístico "no desconoce lo violento, tampoco prescinde del miedo; por el contrario frente a ellos toma una posición que permite su comprensión y asimilación que los convierte en tragedia o en comedia, en denuncia o reconocimiento…" (Ministerio de cultura, 2000: 69), así las cosas, la realidad se transforma en la mirada del creador que re-inventa la vida cuestionándola y de cuyo ejercicio el sujeto creador no puede permitirse salir incólume y por consiguiente el entorno socio-cultural debe igualmente verse afectado.

Coincidimos en este punto con el maestro Camnitzer cuando afirma que "el sentido de lo artístico no está dado en unos objetos, en unas obras o en unas acciones, sino que es una compleja red de significaciones tejidas desde tramas y lógicas diversas, como los sistemas simbólicos, las relaciones económicas, las relaciones sociales y las experiencias personales y sociales, entre otras" (Camnitzer, 2000: 109).

Comprender el arte hoy, en toda la complejidad de nuestros tiempos, supone considerarlo como un sistema de interpretación e interpelación de la realidad y como un sistema de comunicación que haga inteligible esa realidad problema-tizándola y no como el resultado de la ejecución de técnicas puestas al servicio de si mismas. No es fácil definir lo que es el arte en la actualidad, pero si es pertinente asumir lo artístico como un acto creador desde diversas posibilidades expresivas, que hagan del sujeto un detonador de oportunidades para incidir en la realidad y afectarla con las propuestas que se ejecuten. El arte como proceso socio-cultural va más allá del arte como productos e implica poder construir nuevas miradas acerca de los contextos en el que la creación tiene lugar.

II. La docencia artística: ¿un ejercicio emancipador?

El mundo occidental estuvo por mucho tiempo influenciado por la creencia de que el arte era producto del genio creador. El filósofo Emanuel Kant en su "Crítica del juicio" expresó que "El genio es el talento (don natural) que da al arte su regla. Como el talento o el poder creador que posee el artista es innato, y pertenece por tanto a la naturaleza, se podría decir tambien que el genio es la cualidad innata del espiritu (*ingenium)*, por la cual la naturaleza da la regla al arte" (Kant, 1998: 123), reconociendo que la creación es una determinación de la naturaleza encarnada en ese sujeto excepcionalmente dotado por ella. El fantasma del genio ha permanecido y

se interiorizó en nuestras mentes, estableciendo una distancia inmensa entre el sujeto corriente y cotidiano para quien la posibilidad de crear le quedó absolutamente negada.

En cuanto a relacionar el arte con lo bello, la estética ha jugado un papel fundamental en las reflexiones en torno a este resultado de la representación. En este sentido, en nuestro sistema educativo ha habido una asociación mecánica entre arte y estética construyendo una equivalencia que conduce a crasos errores a la hora de definir la enseñanza artística en los centros e instituciones educativas.

En muchos casos se configura la asignatura de educación estética y lo que se realiza en ella es el proceso de enseñanza de las técnicas de diversas manifestaciones artísticas. En otros la enseñanza artística asume lo bello como un fin en si mismo y las técnicas se colocan al servicio de alcanzar esta meta como el logro fundamental. En ambas situaciones se corre el riesgo de asumir la enseñanza artística desprovista de las necesidades del sujeto que la recibe y aislada del contexto socio-cultural en el que se suceden estas prácticas, descontextualizando los aprendizajes en procura de alcanzar niveles de universalidad con los referentes eurocentricos que ya señalé.

El debate en torno a si deber ser educación artística más que formación artística pasa por considerar cuál es el énfasis en el que se esta planteando una propuesta en la enseñanza del arte, si está en la formación integral del sujeto centralizando la enseñanza-aprendizaje en el fortalecimiento de su ser como sujeto autónomo, libre, responsable consigo mismo y con su entorno, sensible al mundo, reflexivo en una dimensión crítica; o si por el contrario se apunta a la formación especializada de artistas mediante el aprendizaje de técnicas que permitan el desarrollo de la creatividad basado en la realización de obras de arte.

Considero oportuno señalar que la escuela o el sistema educativo, deben garantizar que los y las estudiantes entren en contacto con el mundo creativo a través de las herramientas que ofrece el arte, como medios, para el desarrollo de la personalidad, la configuración de un juicio crítico y la potenciación de facultades perceptivas que le permitan tener lecturas complejas de realidades igualmente complejas. No creo que sea tarea, en el caso de la escuela en particular, formar artistas, sino, proveer de herramientas que sirvan para el desarrollo de la creatividad.

Desde otro punto de vista se plantea la educación POR el arte como aquella que asume el arte como estrategia para potenciar la experiencia sensible de los estudiantes, ampliar las formas de pensamiento, los medios de comunicación y la formación moral a partir de los métodos creadores. En este sentido el arte se constituye como un fundamento que le permite a la educación educar y a su vez formar por medio del arte. En este enfoque, tal como lo señala Olga Lucía Olaya con respecto a la enseñanza contemporánea del arte "… vincula al arte como objeto de saber, basado en la construcción, la elaboración, la cognición y la necesidad de crecimiento de la experimentación" (Olaya, 2000a: 127). De todas formas, este enfoque privilegia de alguna manera el arte como formación acercándose a niveles especializados de la enseñanza-aprendizaje en la búsqueda de artistas.

Una ruta que propongo es la de la educación CON el arte, en dónde este se constituye en un motor y provocador del proceso enseñanza - aprendizaje, sin que necesariamente se apunte al descubrimiento de talentos para la producción de obras de arte, sino que el arte acompañe los procesos cognitivos, sensoriales y experienciales de los y las estudiantes, evitando con ello que este se asuma como el ejercicio selectivo de unos pocos, sino, como el espacio de ensanchamiento de la frontera socio-cultural a través del desarrollo de la

creatividad puesta al servicio de la reflexión crítica de la realidad.

Cumplir con estos cometidos cualquiera que sea el enfoque que se asuma, precisa tener claro, como lo anota Freire, que "La tarea de enseñar es una tarea profesional que exige amorosidad, creatividad, competencia científica, pero rechaza la estrechez cientificista, que exige la capacidad de luchar por la libertad sin la cual la propia tarea perece" (Freire 1993:9) y comprender con este mismo autor que "Enseñar es una profesión que implica cierta tarea, cierta *militancia*, cierta especificidad en su cumplimiento" (Freire, 1993: 9).

Desde esta perspectiva, siguiendo de nuevo a Freire, "el riesgo de crear" (Freire, 1993:12) implica, en el proceso de enseñanza-aprendizaje artístico, propiciar una apuesta decolonial que permita cambiar la mirada, construir nuevos interrogantes, apuntarle a la construcción de un estado de inquietud permanente, en donde el sujeto tenga la centralidad suficiente como para que logre ubicarse en el contexto que le corresponde e invertir el orden de prioridades, pues como lo señala el maestro Camnitzer "seguimos no entendiendo que en las prioridades primero está el individuo, segundo el arte y última, en un final distante, la técnica específica" (Camnitzer, 1995: 26).

Asumir la docencia artística, para el caso de la escuela o la educación media, debe evitar a toda costa que se convierta en el aprendizaje de la técnica por la técnica, e incorporar permanentemente la dimensión lúdica como constitutiva del acto creador, concibiendo el arte como juego, como divertimento, en donde el compromiso está puesto en el desarrollo de subjetividades integrales, más que en artífices talentosos reproductores por imitación de una realidad que no cuestionan. Por este camino, podemos eliminar el riesgo permanente que existe con las técnicas por cuanto "En la medida que enfatizamos la enseñanza de técnicas de producción, estamos ayudando a separarnos de nosotros

mismos, a desdoblar nuestras personalidades hasta perder la parte que nos autentica" (Camnitzer, 1995: 30).

Pensarse permanentemente las prácticas educativas es adentrase en el terreno de la pedagogía, que nos permita ser críticos con nosotros mismos como docentes, pero también innovadores constantes, de tal suerte que el acto creador no se convierta en un cliché con formulas preestablecidas que den la apariencia de estar creando; y así poder responder con tranquilidad a la angustiante pregunta del maestro Miñana "¿No será que estamos haciendo un arte homogenizado y pasteurizado, desinfectado para la escuela y para la enseñanza" (Miñana, 2000: 110) garantizando que el docente del arte se re-invente a cada instante, ya que como afirma este autor "al maestro solo le cabe una salida: ser un investigador-transformador de su práctica pedagógica y de su medio cultural y artístico" (Miñana, 2000: 112).

III. ¿Investigar para conocer o investigar para transformar conociendo?

Al igual que en las artes con su propuesta mimética que organiza el desarrollo de los sistemas de representación del mundo occidental, la producción de conocimientos se constituyó, de igual manera, en un escenario hegemónico que los organizó, jerarquizando aquellos producidos por las llamadas ciencias "duras" que aportaban a la consolidación de verdades inamovibles, es decir, que el sentido del quehacer investigativo se fundamentó en la búsqueda de la verdad, así como en el arte estuvo centrado en la búsqueda de la belleza.

Esta producción de conocimientos que en siglo XVIII alcanza un punto elevado en el proyecto de la ilustración, va a dar como resultado el surgimiento en el siglo XIX de las llamadas ciencias sociales, que adoptaron para el estudio de los grupos humanos los métodos empleados por las ciencias naturales en su afán de conocer. Esta dinámica positivista arrastró la impronta

de las taxonomías como sistemas clasificatorios dando como resultado la supremacía de unas sociedades y unas razas superiores a otras tanto en lo biológico-social, como en lo cultural.

En el informe de la Comisión Gulbenkian, Wallerstein (1996) muestra el recorrido de las ciencias sociales nacidas bajo la égida de los colonialismos imperiales que requería, como plantea Santiago Castro-Gómez de "una plataforma de observación científica sobre el mundo social que se quería gobernar. Sin el concurso de las ciencias sociales, el Estado moderno no se hallaría en la capacidad de ejercer control sobre la vida de las personas, definir metas a largo y corto plazo, ni de construir y asignar a los ciudadanos una "'identidad' cultural" (Castro-Gómez, 2005: 155-156). Wallerstein y su equipo van a proponer una reestructuración cuyo resultado debe obedecer a "…la interacción de estudiosos procedentes de todos los climas y de todas las perspectivas (tomando en cuenta género, raza, clase y culturas lingüísticas), y que esa interacción mundial sea real y no una mera cortesía formal que encubra la imposición de las opiniones de un segmento de los científicos del mundo" (Wallerstein, 1999: 83), de tal forma que se puedan perfilar otros horizontes investigativos a los que hasta ahora ha desarrollado la modernidad occidental, propendiendo por la interdisciplinariedad como condición de posibilidad de este nuevo enfoque, en donde el investigador no puede ser "neutral", enfrentando de esta manera el objetivismo que impregnó los procesos de investigación social.

Desde esta ruta crítica, es necesario pensar que han existido procesos de producción de conocimiento que no se han correspondido a la lógica occidental determinada por el método científico y que han sido invalidadas y rechazadas por la hegemonía cientificista que ha determinado lo que es y no es científico tanto en las ciencias duras como en las ciencias sociales y humanas. Al respecto Edgardo Lander plantea que "a lo

largo y ancho de la historia del sistema-mundo-colonial/moderno se han establecido o enfatizado diferentes criterios para sustentar la diferencia jerárquica entre el conocimiento válido de unos y el no conocimiento e ilusión de los *otros*. Para ello ha sido necesaria la definición de un único *locus de enunciación* (el de los colonizadores europeos) como la fuente del conocimiento legítimo" (Lander, 2002: 74). De este modo se consolida otro tipo de colonialidad que es la "colonialidad del saber" como matriz que permite la jerarquización del conocimiento, su organización, su legitimación y su circulación dentro del nuevo orden global mundial.

En este orden de ideas puedo afirmar que el conocimiento es localmente producido, que tiene una historia que lo determina y unas condiciones sociales que lo producen, lo que implica reconocer tanto su concreción como su ubicación, de esta forma, en palabras de Mignolo "la 'historia' del conocimiento está marcada geo-históricamente y además tiene un valor y un 'lugar de origen'. El conocimiento no es abstracto y des-localizado" (Walsh, 2002a: 18), lo que no necesariamente presupone un localismo a ultranza desligado de las dinámicas del mundo contemporáneo. Catherine Walsh, por su parte, afirma que "por ubicación geopolítica entiendo no solo el espacio físico, el lugar en el mapa, sino también los espacios histórico, sociales, culturales, discursivos e imaginados" (Walsh, 2002b: 175), espacios culturales que para nuestro caso implican las producciones artísticas en contextos específicos y particulares, como cada una de nuestras comunidades en donde nos desempeñamos.

De este modo, es posible pensar que esas epistemologías "otras"[2] nos pueden aportar insumos

[2] En este sentido, sigo las concepciones del pensador marroquí Khatibi; lo precisa como "pensamiento –otro, el de no retorno a la inercia de los fundamentos de nuestro ser" y "que es diálogo con las

fundamentales para los procesos de investigación que nos corresponden realizar en todos los campos y en este caso específico en el de las artes. La realidad inmediata debe constituirse en un referente sólido en el proceso de investigación, una realidad que en la mayoría de los casos desconocemos, bien por familiaridad con ella que es un riesgo permanente, bien porque aprendimos a reconocer lo lejano mediante la negación de lo más cercano a nuestras vivencias y experiencias. Para Freire es capital poder "Leer la lectura del mundo hecha anteriormente" (Freire, 1993:32), lo que significa que existe una lectura de esa realidad como "texto" que antecede a la lectura de la palabra y que persigue la comprensión de la realidad desde el dominio de lo cotidiano mediante la "experiencia sensorial". Lo anterior no propone la vieja discusión de la disyunción entre teoría y práctica, sino que nos induce a tener una acción-reflexionada permanente y conciente acerca de lo que hacemos, pensamos, sentimos, soñamos y hablamos en nuestros contextos.

Pensar en procesos de investigación en la actividad artística pasa por preguntarnos ¿la investigación para que? Si es que la necesidad es de mero conocimiento o si conocer una realidad nos permite incidir en ella para transformarla. Fals Borda ha sostenido que "El problema de la formación y reducción del conocimiento no se resuelve diferenciando los fenómenos de las cosas-en-sí sino planteando la diferencia entre lo que es conocido y lo que todavía no se conoce" (Fals Borda, 1988: 14). En este sentido, y al igual que lo plantee para el caso del arte, la investigación se constituye en un hecho político que permite organizar la información que acerca de la realidad se produce, desde unos enfoques, criterios e intereses particulares. Con esto estoy afirmando que tanto la actividad artística como hecho creativo, como la investigación como proceso epistémico no son acciones

transformaciones planetarias". (Khatibi, 2001: 71-92).

que se realizan asépticamente, inocente y desinteresadamente, sino que están determinados por intereses particulares, orientados a producir efectos y consecuencias ya sea en el sujeto individual o en el conjunto de una sociedad.

¿Qué investigar para la educación artística o para la educación con el arte?, ¿se circunscribirá esta investigación solamente a los elementos técnicos y formales inherentes al acto creador?, ¿se reduce el campo de la investigación artística solamente a la estética, la semiótica y la historia del arte?, ¿podrán las inquietudes investigativas en lo artístico avanzar hacia el involucramiento con el contexto socio-cultural?

El ejercicio de la investigación, como ya se planteó, no puede ser delegado por el maestro o maestra que tiene la responsabilidad de trabajar en lo artístico. Su competencia debe apuntar a indagar en el contexto aquellos aspectos socio-culturales que le permitan al estudiante ampliar su perspectiva creadora en cualquiera de las manifestaciones artísticas en la que este involucrado. Las historias locales, los relatos, los mitos, las producciones materiales como las artesanías, el habitat, las formas sociales de organización, las prácticas productivas, la gastronomía, las festividades populares y su parafernalia, los rituales de casamiento, de enterramiento de los muertos, de bautizos, de relaciones de compadrazgo, las formas solidarias de relacionamiento, los sistemas simbólicos y las cosmovisiones son fuentes valiosas de conocimiento en donde el docente y sus estudiantes deben consultar para enriquecer las producciones artísticas, re-creando la realidad a partir del conocimiento de ella misma y desde esa recreación contribuir a su transformación cultural. El docente debe, mediante el ejercicio investigativo para la actividad artística, conducir a sus estudiantes “en el enfoque de la realidad circundante y equiparlo para la construcción y el afinamiento de la cultura de la comunidad en la que

actúa" (Camnitzer, 1995: 25), ejercicio que debe ser plenamente conciente con respecto a lo que se quiere.

La tradición investigativa en occidente en su sentido más positivista definió en su estructura jerárquica a un investigador investido de teoría y a unos objetos de la investigación reducidos a brindar información. Esta relación sujeto objeto, cosificó el proceso investigativo pervirtiéndolo en el sentido de las categorías de superioridad del investigador frente al investigado. Si bien estos métodos de investigación no han desaparecido, nuevas condiciones de producción del conocimiento se han desarrollado avanzando hacia la relación sujeto-sujeto. Las metodologías participativas han insistido en la necesidad que el ejercicio investigativo tenga el compromiso de socializar los resultados de la investigación. Estos presupuestos suponen una actitud política diferente a las investigaciones tradicionales y requiere asumir compromisos por parte del investigador con las comunidades en donde se produce el conocimiento.

Señalo tangencialmente este aspecto, llamando la atención en el sentido que la producción del conocimiento no necesariamente es un acto individual, así como la academia no es el único lugar en donde este conocimiento se produce. Es preciso que el docente inmerso en un universo socio-cultural particular pueda reconocerlo como escenario en donde existen muchas dinámicas que producen conocimiento y que los sujetos productores del mismo no pueden actuar como simples informantes.

Si el arte da cuenta de una sociedad, la investigación artística deberá involucrar esa sociedad portadora de saberes de diversa naturaleza, para que el resultado de la pesquisa artística en el proceso de transformación socio-cultural pueda llegar a ser incorporado a las dinámicas societales. Por ejemplo, investigar en torno a festividades populares, puede dar como resultado el diseño de nuevos vestuarios que dinamicen las tradiciones, o coreografías dancísticas que

renueven estos espacios de re-creación; también una investigación a este nivel que logre desentrañar las estructuras simbólicas aportarían a la pintura y el diseño en cuanto a íconos e imágenes propias de un lugar. Retomando a Wallerstein, este investigador insiste en que "el hecho de que el conocimiento sea una construcción social también significa que es socialmente posible tener un conocimiento más válido" (Wallerstein, 1999: 101)

Dos palabras más para que conversemos…

La complejidad para definir lo que es el arte hoy, nos debe conducir a pensar en la multiplicidad de formas expresivas que existen en la actualidad y van más allá de las tradicionales bellas artes. En este sentido el arte debe constituirse en motor de la creatividad, en donde el sujeto se confronte a si mismo y con el contexto en el que se encuentra involucrado.

Considerar el arte como sistema de interpretación e interpelación de la realidad y como sistema de comunicación, plantea la necesidad de reformular las concepciones que acerca de este se han desarrollado en el mundo occidental y explorar en nuestras historias y lugares esas formas "otras" de crear.

La docencia con el arte deberá apuntar a hacer del sujeto un ser insertado en su historia, que propenda por su autonomía y sea capaz críticamente de estar en el mundo social que le corresponde, desarrollando sus capacidades perceptivas, interpretativas y productivas, en donde se privilegie la condición del sujeto antes que las realizaciones técnicas. El docente apuntará en consecuencia a posibilitar que los y las estudiantes se pongan en contacto con situaciones creativas, entendiendo que las técnicas son medios y no fines en si mismos y que la creación es un acto conciente en donde se articulan la condición del sujeto en interacción con su medio socio-cultural, económico, político y simbólico.

Así las cosas, la investigación como acto creativo debe apuntar a auscultar la realidad con el propósito de transformarla. Con relación al arte, la investigación debe proveerle a los sujetos de la investigación insumos culturales del contexto específico, para que lo cultural se recree en nuevas producciones artísticas que deberán ser puestas en circulación. Desarrollar investigación artística significará que esta no puede estar desligada de la investigación socio-cultural y poder de esta forma consultar los escenarios sociales en donde se esta produciendo conocimiento de manera permanente.

El arte, la docencia y la investigación se enriquecerán mutuamente en la medida en que se reconozca la complejidad de esta tríada, en donde el sujeto sea el fundamento de los procesos que en estos tres ámbitos se desarrollen.

Referencias Bibliográficas

CAMNITZER, LUÍS (1995) "Reflexiones sobre pedagogía", en: *Memorias, Seminario taller nuevas tendencias en la enseñanza del arte*. Cali, Instituto Departamental de Bellas Artes, pp. 15-34

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO (2005) "Ciencias sociales, violencia epistémico y el problema de la 'invención del otro", en: Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, pp. 153-172

DUSSEL, ENRIQUE (2005) "Europa, modernidad y eurocentrismo", en: Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, pp.41-56.

FREIRE, PAULO (2004) *Cartas a quien pretende enseñar*. México, Siglo XXI Editores.

FALS BORDA, ORLANDO (1988) *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*

por la praxis. Bogotá, Tercer Mundo Editores.

KANT, EMANUEL (1998) *La crítica del juicio*. México, Editores Mexicanos Unidos.

KHATIBI, ABDELKHEBIR (2001) "Maghreb plural", en: Walter Mignolo (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Del Signo, pp. 71-92.

LANDER, EDGARDO (2002) "Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global", en: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales*. *Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. *Perspectivas desde lo andino*. Quito, UASB /Abya Yala, pp. 73-102.

QUIJANO, ANÍBAL (2000) *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Caracas, Escuela de Estudios Internacionales y Diplomáticos "Pedro Gual".

MIGNOLO, WALTER (2000) "Diferencia colonial y razón posoccidental", en: Santiago Castro-Gómez (ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 3-28.

MIÑANA BLASCO, CARLOS (2000) "Formación artística: elementos para un debate", en: *Memorias primer seminario formación artística y cultural*. Bogotá, Ministerio de Cultura, pp. 101-121.

Ministerio de Cultura (2000) *Educación artística*. *Serie lineamientos curriculares*. *Áreas obligatorias y fundamentales*. Bogotá, Ministerio de Cultura.

OLAYA, OLGA LUCÍA (2000) "¿Qué se espera del docente de las artes plásticas y/o visuales en el aula?", en: *Memorias primer seminario forma-*

ción artística y cultural. Bogotá, Ministerio de Cultura, pp. 123-133.

WALSH, CATHERINE (2002a) "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo" en: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito, UASB / Abya Yala, pp. 17-44.

_____ (2002b), "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento" en: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: UASB / Abya Yala, pp. 175-214.

_____ (2005) "Introducción", *en: Catherine Walsh* (ed.) *Pensamiento crítico y matriz 8 de 9 colonial*. *Reflexiones Latinoamericanas*. Quito, UASB / Abya Yala, pp. 13-35.

WALLERSTEIN, IMMANUEL (1992) "Creación del sistema mundial moderno", en: *Un mundo jamás imaginado 1492 – 1992*. Bogotá, Editorial Santillana, pp. 201-209.

_____ (1996) *Abrir las ciencias sociales*. *Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Madrid, Siglo XXI Editores.

_____ (1999) "La cultura como campo de batalla ideológica del sistema-mundo moderno" en: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.) *Pensar (en) los intersticios*. *Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 163-187.

COLONIALIDAD Y RELACIONALIDAD[1]

Rolando Vázquez Melken

Y qué bueno, decimos nosotras, nosotros, indígenas, mayas, zapatistas. Qué bueno que esta guerra contra el olvido no cese, que siga, que crezca, que se haga mundial. ... [E]s el olvido el que acecha, ataca, conquista. Y es la memoria la que vigila, la que defiende, la que resiste.

Sb Marcos, Junio 2013

Modernidad / Colonialidad

Modernidad/colonialidad es el binomio alrededor del cual gravita el pensamiento decolonial. La conciencia de que la modernidad tiene su lado oculto le da a la perspectiva decolonial una posición propia. El pensamiento decolonial parte de reconocer los límites y la exterioridad de la modernidad, a diferencia del pensamiento centrado en occidente en el que la modernidad en sus distintas facetas (modernidades múltiples, postmodernidad, globalización, capitalismo/s) se asume como la totalidad de la realidad histórica. Para el pensamiento decolonial la modernidad (con sus modernidades) no puede pretender abarcar la totalidad de la realidad histórica. Existe un afuera, un más allá de la modernidad, porque existen formas de relacionarse al mundo, formas de sentir, hacer y pensar, formas de estar y habitar el mundo que provienen de otras geo-genealogías, no occidentales y no modernas.

En este texto hemos optado por utilizar la palabra modernidad sin adjetivos o prefijos simplemente porque es el nombre que el proyecto histórico de occidente se dio a sí mismo. Esto no indica que no veamos el valor que tiene

[1] Quiero agradecer a María Eugenia Borsani, Raúl Fornet-Betancourt, Walter Mignolo, Zulma Palermo y Catherine Walsh por sus comentarios y su compañía en la elaboración de este texto.

reconocer que la modernidad se expresa de múltiples formas: en modernidades múltiples, modernidades híbridas, post-modernidades etc... Digamos que la vocación totalizante de la modernidad esta siendo criticada desde su interior y desde su exterior. Desde su interior, por las posturas 'postmodernas' que revelan su multiplicidad interna, y desde su exterior por pensamientos como el decolonial que dialogan con otras geo-genealogías no-modernas. Así, nosotros optamos por la palabra modernidad sin adjetivos para subrayar su pertenencia a la geo-genealogía de pensamiento de occidente.

Si bien modernidad/colonialidad funcionan como un sólo término, nosotros proponemos distinguir la modernidad de la colonialidad, pues nos parece que indican no sólo ámbitos distintos sino también formas distintas de relación con la realidad. Distinguimos modernidad y colonialidad en su movimiento hacia el mundo, es decir, en sus formas concretas de reconocer, habitar y hacer mundo. La palabra colonialidad viene a nombrar la fase oculta de la modernidad. Lo que la modernidad ha callado es una realidad innegable cuando se le mira desde la exterioridad. Para las visiones no-modernas la modernidad aparece siempre con su cara colonial. El nombrar el lado oculto de la modernidad, nombrar la colonialidad, es un acto fundante del pensamiento decolonial. Es desobedecer el monopolio epistémico de la modernidad que se auto-nombra y que ejerce su poder al nombrar el mundo. Al decir 'América' occidente conquistó los otros nombres, silenció los otros mundos. Hoy, voces dignas y rebeldes dicen 'AbyaYala'.

La modernidad para sostener su conciencia histórica totalizante, de vocación universalista tiene que fingir su completud, tiene que mostrarse sin exterioridad. El nombrar la colonialidad es desobedecer la doble negación de la modernidad con su exterioridad. Al decir doble negación nos referimos primero a la negación del movimiento histórico de la modernidad que suprime la existencia y la validez de todo lo que esta fuera de la

modernidad y segundo a la negación que ocurre al ocultar este movimiento histórico, al no-nombrar esta supresión. En otras palabras, la modernidad niega la negación de su exterioridad. Nombrar la colonialidad rompe esta doble negación, rompe el fundamento que sostiene a la modernidad como totalidad, como proyecto universalisante. La colonialidad confronta a la modernidad con su finitud.

La colonialidad nombra la relación negada de la modernidad con su exterioridad que le es co-constitutiva[2]. En este movimiento se fundamenta la conciencia decolonial, al reconocer y tener presente lo que ha sido silenciado, humillado, avasallado. La exterioridad de la modernidad acuna el pensamiento de liberación. Es desde y con la 'exterioridad de la modernidad' que se articulan los saberes y mundos alternativos. Nombrar el lado oculto de la modernidad, comienza un proceso de reconocimiento de lo que ha sido silenciado.

La crítica decolonial no es pues una crítica metateorética que busca su validez en la crítica a la razón instrumental, o en la dialéctica del capitalismo, o bien en anteponer una filosofía de la diferencia frente a la metafísica moderna. La crítica decolonial encuentra su certeza en las experiencias de marginación y de opresión vividas bajo el yugo del sistema moderno-colonial. La colonialidad no se sustenta frente a la modernidad en una dialéctica abstracta, sino en la experiencia vivida históricamente por los oprimidos. La colonialidad no es mera abstracción, no es una simple dialéctica frente a la modernidad. Es el conjunto de prácticas y formas históricamente concretas de exclusión ejercidas por el proyecto modero/colonial. De igual forma la 'exterioridad' de la modernidad, no es sólo 'la otredad abstracta o imaginada' de la identidad modernidad. Es por un lado la expulsión histórica de lo no-civilizado, lo no desarrollado, la no

[2] Para saber más sobre la relación entre la exterioridad de la modernidad y el movimiento de liberación véase Dussel, 2011.

humanidad, el empobrecimiento y la extracción y por el otro lado es donde se rememoran, se viven y florecen otras formas de ser, de estar, de recordar y de habitar el mundo. En su exterioridad estas otras geo-genealogías se entrelazan, se conjugan, juegan entre si; también lo hacen con la modernidad, forman espacios de frontera con la modernidad, la desobedecen, la resignifican, la digieren, la confrontan, no la toman en serio, se le adhieren, tratan de despegarse... En ocasiones se pierden las referencias geo-genealógicas pero en el crisol siguen vivas las voces desobedientes irreverentes frente al sistema, las voces dignas y libres.

Aníbal Quijano ha ofrecido un análisis de la modernidad/colonialidad a través de la matriz colonial del poder[3]. Busca entenderla a través de su operación sistémica, a través de la llamada matriz colonial del poder. Este tipo de análisis muestra el carácter heterogéneo y transversal del sistema moderno/colonial. Nosotros, sin disentir con esta perspectiva sistémica, proponemos sumar otra que busque responder a la pregunta acerca de qué estamos nombrando cuando usamos la palabra "modernidad" dentro del binomio, y qué cuando usamos "colonialidad". En otras palabras, queremos invitar a pensar la modernidad/colonialidad como un binomio co-constitutivo, pero también como un binomio que lleva en su interior dos movimientos claramente distintos: el movimiento de la modernidad y el movimiento de la colonialidad. Por movimiento, no nos estamos refiriendo a una forma de organización dirigida a un fin, sino a una orientación hacia el mundo, una forma de relación con el mundo. Preguntamos entonces, cuál es el movimiento de la modernidad, cuál es su orientación, su forma de relación con el mundo? De igual forma nos preguntamos por el movimiento de la colonialidad.

[3] Para saber más sobre la necesidad de ampliar el análisis sistémico de Anibal Quijano véase Lugones, 2008 y 2011.

La modernidad

Comencemos por la pregunta sobre la 'modernidad'. La entendemos como la época de desarrollo y auge del modelo civilizatorio Occidental que se inicia en 1.500 con la conquista de Abya Yala. “Modernidad” es el nombre que occidente usará para representares como la actualidad normativa del presente, como la civilización más avanzada. Es cierto que hay quienes usan el termino modernidad o modernidades para mostrar como la modernidad Occidental se construyo a través de interacciones complejas con las sociedades no occidentales y colonizadas (Mitchell, 2000).Los autores postcoloniales han mostrado como es un mito que elementos esenciales de la modernidad tengan un origen intra-europeo; de hecho la industrialización, las formas de control de la población, la formación del sujeto moderno, no se pueden entender sin la relación de Europa con otras regiones y con sus colonias. Muchas tecnologías y prácticas sociales que serán esenciales para el proyecto de la modernidad encuentran su origen fuera de Occidente. Es por ello que los autores postcoloniales buscan complejizar el término modernidad y mostrar que los procesos modernos son desde un inicio procesos formados en relación con otras regiones del mundo, y que están constituidos por el contexto imperial-colonial. Desde esa perspectiva ellos apuntan que la modernidad como proceso histórico no es un proceso Europeo-Occidental (Ibid.).

Sin estar en desacuerdo con esté argumento nosotros en cambio preferimos usar el término *modernidad* para hablar de la geo-genealogía occidental del proyecto moderno. Nos centramos pues en el sitio de la enunciación y nos preguntamos quien ha tenido el poder de representación, quién ha tenido la posicionalidad hegemónica, el privilegio del nombrar? Es este poder el que señalamos al circunscribir el uso de la palabra modernidad para referirnos a la representación

que occidente hace de sí mismo. Para mostrar cómo esta representación es insuficiente, no tomamos la opción de complejizar o ampliar, diferenciar o multiplicar el término modernidad sino que preferimos hablar entonces de modernidad/colonialidad precisamente para mostrar, de manera distinta aunque en acuerdo con los autores postcoloniales, que la historia de dominación Occidental no es una historia intra-occidental. El binomio modernidad/colonialidad enfatiza que no se puede entender el periodo histórico de la hegemonía occidental desde el punto de vista único de occidente, desde la narrativa misma de la modernidad, desde y dentro de propio su territorio epistémico.

El circunscribir el término modernidad al proyecto de occidente y su narrativa nos permite localizar y revelar sus dimensiones históricas para así ponerlas en relación con su exterioridad. Nos permite reconocer a Occidente, primero Europa y luego los Estados Unidos, como el sitio de enunciación que controla la representación de la modernidad. Nos interesa saber quién ha controlado la representación de la modernidad cómo si fuese un proceso intra-occidental. Quién ha tenido el poder de enunciación y de representación, quién controla el territorio epistémico que es la modernidad?

Como veremos es precisamente el poder de representación y de apropiación lo que a nuestro entender define a la modernidad. Sin estar en desacuerdo con autores del pensamiento post-colonial que piensan en las modernidades dentro, fuera y en relación con occidente; nosotros preferimos circunscribir el uso del término modernidad a su geo-genealogía[4] occidental, para enfocarnos en el poder de apropiación y de representación de occidente. Modernidad es el nombre y la narrativa que el proyecto civilizatorio occidental con pretensiones totalizantes se da a sí mismo y a su representación del

[4] La geo-genealogía es una genealogía que reconoce su origen como situado, indica pues la relación a un origen siempre geográficamente situado.

mundo. Esta localización de la modernidad nos permite comprender que existen exterioridades que pertenecen a otras geo-genealogías. Podemos entonces deslegitimar las pretensiones de universalidad de la *episteme* moderna/ colonial, podemos confrontar la arrogancia que define al territorio epistémico de la modernidad como totalidad.

Al igual que los pensadores postmodernos no hacen más que completar la pretensión de totalidad del territorio epistémico de la modernidad, al tener éste territorio como su único horizonte, los autores que buscan mostrar como la modernidad esta constituida en y a través de los procesos coloniales corren el riesgo de seguir reforzando la pretensión de totalidad de la modernidad al buscar espacios de reconocimiento dentro de la *episteme* moderna. La estrategia de circunscribir el término modernidad para revelar su sitio de enunciación es una estrategia que nos permite reconocer la exterioridad de la modernidad. Nos permite decir que hay geo-genealogías y trayectorias no-modernas. Nos permite ver que la modernidad cómo totalidad es una forma de enunciación que ha servido para negar no sólo la exterioridad de la modernidad sino también la relación continua con su exterioridad a través del sistema moderno/colonial.

Cuando pensamos la modernidad desde el binomio modernidad/colonialidad, aparecen otras características esenciales de la modernidad, más allá de su configuración como territorio epistémico. Desde nuestro pensar la modernidad y la colonialidad indican movimientos distintos. La pregunta por el 'movimiento', es la pregunta por la relación activa con lo real. Es una pregunta que busca no el objeto de lo que es, sino el ser-hacia un estar en el mundo. Es siempre una pregunta por la verbalidad, por las formas de habitar, de estar en el mundo.

Veamos cuáles son los movimientos que caracterizan a la modernidad. Encontramos dos grandes movimientos de la modernidad que hacen posible su control sobre la presencia: el movimiento de apropiación y el movimiento de representación. El movimiento de

apropiación se encarga de convertir todo lo que existe en la presencia en un objeto disponible, clasificado y apropiable, esto incluye las tierras, los organismos, los cuerpos, los minerales, etc... El movimiento de la representación se encarga de producir la visión del mundo y de controlar su legibilidad. La representación controla la legibilidad de lo real, controla los imaginarios y funciona como sistema de legitimación para el movimiento de la apropiación. El movimiento de la representación pasa por el control del nombrar las geografías, los cuerpos, los organismos, todas las formas de la presencia, llegando hasta la generación de simulaciones auto-referidas de lo real, es la producción y circulación del universo de lo simbólico y establece a la modernidad como un territorio epistémico. Aquí se ubica el poder epistémico de la modernidad en su nombrar y simular el mundo de lo real. Apropiación y representación se conjugan para establecer el dominio de la modernidad sobre la presencia. En la mercancía, por ejemplo, podemos ver como se conjugan los movimientos de apropiación necesaria para su producción, (apropiación de la naturaleza y de vidas humanas), con la lógica de representación necesaria para su fetichización, para su existencia simbólica. Así mismo vemos cómo en el momento del consumo apropiación y representación se entrelazan. El consumidor replica en su subjetividad los movimientos de la modernidad al apropiarse de la mercancía que es a la vez objeto y representación.

Podemos decir que la modernidad se caracteriza por sus movimientos dirigidos al control de la presencia, a su vez afirmando la presencia como la totalidad de lo real, de la realidad. La modernidad como veremos más adelante también se nos presenta como la época que niega la relacionalidad. Pero para llegar a esté nivel de la crítica primero tenemos que introducir la exterioridad radical del tiempo. Habremos de ver más adelante cómo la modernidad y su sentido de certeza están aferrados a una noción espacial de la realidad. El tiempo es la otredad radical de la modernidad.

La colonialidad

Vayamos ahora a la cuestión de la colonialidad. Si bien en términos generales se identifica modernidad con colonialidad -"no hay modernidad sin colonialidad"- es importante atender a las diferencias existentes entre ambos. Si la modernidad es la afirmación del control sobre la presencia, se hace necesario preguntar sobre el sentido propio de la colonialidad. Esta revela el movimiento de exclusión, de violencia, de invisibilización, de olvido inseparable de la modernidad. La colonialidad, a nuestro entender, marca los movimiento para ausentar, para menospreciar, para denigrar, para relegar al olvido o al pasado lo que no tiene lugar en la modernidad. Este movimiento de negación, de menosprecio es el complemento necesario para el movimiento de la afirmación de la presencia en el que la modernidad se presenta como la totalidad de lo real, como la totalidad de la presencia. Presencia y presente, espacio y tiempo se conjugan en la modernidad para establecer su monopolio sobre la realidad. La colonialidad viene a nombrar los movimientos de negación de la exterioridad de la modernidad, de las realidades, los mundos de vida otros y su confinamiento a la ausencia, al silencio, al olvido, al 'pasado'. Aquí encontramos consonancias con la sociología de las ausencias y de las emergencias propuesta por Boaventura de Sousa Santos. Sin embargo, para nosotros la pregunta clave para distinguir el movimiento de la modernidad y del de la colonialidad es la pregunta por la temporalidad. La modernidad, al afirmar la presencia como la totalidad de lo real, lo que hace es circunscribir la realidad al presente y relegar la exterioridad de la modernidad a la ausencia, al pasado.

Como hemos visto, el pensamiento decolonial niega la ambición totalizante de la modernidad y parte de la conciencia de su finitud y de su exterioridad. El pensamiento decolonial se funda en nombrar lo que la modernidad ha negado, el nombrar la colonialidad. La

colonialidad no es ya un concepto proveniente de la geo-genealogía occidental de pensamiento, sino que es un concepto que viene de esta consciencia, de este pensar desde la exterioridad de la modernidad, desde lo que ha sido silenciado. El termino 'colonialidad' al nombrar la negación de la exterioridad de la modernidad, nos permite recobrar las voces y la actualidad de esta exterioridad.

La crítica del tiempo

Al entender la modernidad como la afirmación de la realidad como presencia y la colonialidad como la negación de la realidad como ausencia, lo que estamos haciendo es observar la política moderno/colonial del tiempo[5]. El movimiento de la modernidad conjuga presencia y presente para afirmar a la modernidad como la totalidad de lo real. Por su parte la colonialidad conjuga ausencia y pasado para negar la validez, para negar la actualidad de la exterioridad de la modernidad. La modernidad se presenta como el tiempo del presente, mientras la colonialidad niega la presencia, ausenta y asigna al pasado o al olvido, el pasado sin memoria, lo que no pertenece al presente/presencia de la modernidad.

La crítica al tiempo moderno/colonial muestra cómo los procesos instrumentales de apropiación y explotación funcionan de forma cronológica, incluida la representación que la modernidad hace de la historia como una narrativa del presente en la que se apropia y se monumentaliza el pasado. El pasado queda inscrito en las cronologías de la modernidad. En la concepción moderna la 'historia' es una serie de narrativas cronológicas orientadas a explicar la estructuración del presente[6].

[5] Para otra versión de la crítica decolonial a la temporalidad véase Mignolo, 2011, especialmente el capítulo cuarto.

[6] Para una crítica de la historicidad occidental moderna desde la filosofía intercultural véase Fornet-Betancourt, 2009, especialmente el cap. VII.

La concepción moderna de la historia no sólo relega al olvido de la colonialidad las otras historias, las historias de la exterioridad de la modernidad, sino que también niega otras formas de relación con el tiempo. Niega en particular la posibilidad de concebir una relación viva con la multiplicidad del pasado, en la que el presente no se entienda como el único tiempo de lo real. Para la modernidad el pasado no es multiplicidad en movimiento, sino que es un objeto inerte que sólo se puede interpretar a través de los trazos, de los archivos circunscritos y contenidos en el registro de la presencia. Como hemos dicho, la presencia se entiende como la totalidad de lo real, reduciendo la veracidad de lo vivido, del pasado a sus trazos en la presencia.

La dicotomía moderna entre presente y pasado ejerce toda su fuerza a través de la colonialidad del tiempo, al relegar al pasado todo aquello que no pertenece a la modernidad y al afirmar la presencia como la totalidad de lo real. Esta colonialidad del tiempo niega la posibilidad de un pensamiento crítico religado al pasado que ha sido negado, niega la posibilidad de una política decolonial basada en la memoria viva de aquello que ha sido relegado al olvido por la modernidad. Por eso en el sistema moderno/colonial la ancestralidad no puede ser comprendida como una fuerza política de liberación.

El pensamiento decolonial se orienta a través de una relación viva, una relacionalidad con el pasado como crítica. Porque en la política moderna/colonial del tiempo el pasado se configura como la exterioridad fundamental de la modernidad. Como hemos visto, la modernidad se entiende como la totalidad del presente/presencia y se constituye a través de la colonialidad que ausenta, que exterioriza, que asigna lo 'no-moderno' al pasado. La crítica decolonial al tiempo moderno tiene como tarea, por un lado, revelar la incompletud de las cronologías lineales de la modernidad que legitiman el orden moderno/colonial establecido sobre la presencia. Por otro lado, busca responder a la negación de la memoria y de la

multiplicidad del pasado, al descrédito frente a la pluralidad de temporalidades del mundo. Las temporalidades de pasados negados, olvidados, las temporalidades vividas desde la exterioridad de la modernidad son la fuente de la resistencia y de la crítica decolonial. En ellas radica su fundamento de verdad, su base de certeza. La certeza de la crítica decolonial viene de la contextualidad histórica, la memoria de lo sufrido, la relación con la memoria viva, con la ancestralidad. Su fundamento es la certeza de lo vivido.

La crítica decolonial se sustenta en las temporalidades relacionales, donde las relaciones vivas con las memorias se anteponen al orden de las cronologías y sus proyecciones racionalistas, futuristas, ficticias. La esperanza radica en la multiplicidad radical del pasado vivido, de las temporalidades, que no puede ser circunscrita dentro de las cronologías de la modernidad. Es pues una crítica que no encuentra su rigor en un marco racional unificado como lo son las críticas internas de la modernidad, sino que es una crítica que parte de la contextualidad histórica de la colonialidad, que parte de la multiplicidad de experiencias vividas. El tiempo de la presencia, visto desde la temporalidad relacional, se revela entonces como una superficie en la que se expresa continuamente la relacionalidad activa con lo vivido, con el pasado. Es una presencia abierta en continua relación con la memoria, es una presencia que no se puede entender como completud, como la totalidad de lo real; esta presencia se sabe abierta, siempre excedida por la experiencia relacional del tiempo. Así la presencia y el espacio ya no pueden ser vistos como la totalidad de lo real, ya que en ellos el tiempo se manifiesta pero es un tiempo plural, múltiple, contingente que siempre le esta en exceso, el tiempo de la relacionalidad excede los confines de la espacialidad, abre la superficialidad de las cronologías de la metafísica moderna y se revela como pluralidad.

Como veremos más adelante, la crítica del tiempo nos permite hacer una crítica radical al antropocentrismo objetivante que busca disponer del mundo, a través de la apropiación, incorporación y representación. Al comprender el tiempo, no como objeto de la cronología sino precisamente como lo que esta en exceso dela presencia/presente, en exceso de la espacialidad de la modernidad, el tiempo se nos presenta como la exterioridad radical del principio de realidad de la modernidad y su metafísica de la presencia. La crítica del tiempo nos revela la ausencia actuante, el más allá del antropocentrismo, el más allá de la espacialidad de la modernidad, nos revela el momento (el estar en el tiempo) de la pluralidad, el momento que desobedece las cronologías, el momento de la esperanza. Podríamos decir con el zapatismo: nuestra memoria es la esperanza.

El pensamiento moderno en la superficialidad de su presentismo tiende a ser un pensamiento amnésico. Su confinamiento temporal en la presencia/presente nos lleva al cinismo o a la fabricación de futuros utópicos que no son otra cosa que la proyección de su propia racionalidad. En cambio buscamos comprender el pensamiento decolonial como un pensamiento mnemónico que alberga la esperanza que viene, por un lado, de comprender el confinamiento y la reducción superficial de lo real y, por el otro, de vislumbrar las posibilidades de irrupción, de transformación radical que contiene la multiplicidad del pasado, de lo vivido. El pensamiento decolonial encuentra su certeza y su esperanza en la exterioridad de las temporalidades vividas, en la profundidad del tiempo memorial. La liberación aparece como la justicia de la memorialidad excluida cuando ésta encuentra su actualidad y emerge como ruptura, como crítica en el orden de la presencia.

Si el poder de la modernidad radica en la negación de la relacionalidad temporal con lo vivido y la afirmación de la modernidad como la totalidad de la presencia, la opción decolonial acoge la lucha por la

memoria, en relación con la ancestralidad y en relación con las injusticias y el sufrimiento vivido. La política decolonial del tiempo, es una política donde la memoria viva, la ancestralidad, articula a la comunidad en su lucha por la dignidad, en su resistencia frente al olvido. La memoria como horizonte de liberación, anuncia el tiempo relacional. Es una lucha por la justicia de lo que ha sido vivido, lo que ha sido sufrido, es justicia que se construye mirando de frente, escuchando la contextualidad histórica, la certeza de lo sufrido. Es resistencia que encuentra su fuerza crítica en la relacionalidad en el tiempo. Si la modernidad es la negación de la relacionalidad, la ética decolonial pasa por entender que somos en relación, y que esa relacionalidad trasciende las cronologías.

La subjetividad del orden moderno/colonial

Al preguntamos por la relación entre subjetividad y el orden moderno/ colonial vemos dos formas de subjetivación: la del sujeto moderno, soberano, hecho a imagen y semejanza del estado, de la corporación o de la mercancía y la del sujeto colonial, negado que ha sido hecho dispensable, desechable. El primero, el sujeto moderno, corresponde al culto del individualismo, es el amante del yo. Es un sujeto apropiador, consumidor, que se considera el estándar de la humanidad. El mira el mundo desde su posición de privilegio dentro del territorio epistémico de la modernidad. Al mirar el mundo, su horizonte de legibilidad esta circunscrito por la totalidad de la modernidad y es ahí donde se piensa único y soberano.

Su mirada dominante determina el campo de visibilidad donde el 'otro' aparece como faltante, como inadecuado, como 'pobre'. En el capitalismo tardío las categorías de consumidor y pobre han venido a definir la diferencia colonial. El consumidor es el 'sujeto económico' por excelencia, define su identidad, su concepción

del mundo a través de la mediación del consumo, consumo de mercancías pero también consumo simbólico, consumo de significados y de identidades. La categoría de 'pobre' hace ver a los 'empobrecidos' como carentes, como seres humanos incompletos y dispensables. La categoría 'pobre' se ha vuelto central en el discurso moderno del otro (por ejemplo en el discurso del desarrollo), el pobre es el que esta fuera de la modernidad, porque esta fuera del mercado. La industria del desarrollo busca incorporarlo, sujetarlo a la lógica económica[7], transformarlo en sujeto económico.

Hay sin duda otra serie de divisiones excluyentes que privilegian al individuo que se entiende como la medida de lo humano frente a los que son considerados carentes, incompletos. Aquí hay que destacar el sistema moderno colonial de genero que nos enseña María Lugones (2003), donde el cuerpo de la mujer de color se vuelve el centro de la consciencia de las múltiples opresiones que caracterizan a la modernidad/ colonialidad. La opresión de género, la racial y la económica se conjugan de manera violenta en el control del cuerpo de la mujer de color. Esta multiplicidad de opresiones quedó plasmada en el discurso de la Comandanta Esther (2001) ante el Congreso Mexicano. "Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora". El sitio de enunciación de la Comandanta Esther, desde dónde ella habla es ya una crítica radical a la hegemonía y la soberanía del territorio epistémico de la modernidad.

Mirar la modernidad/colonialidad desde la subjetividad, nos permite ir más allá de la perspectiva

[7] El *homo económicus* del que nos hablan Gustavo Esteva e Ivan Illich. Para una discusión de la transformación del sujeto en 'actor funcional' para el sistema y la irrupción desde la corporalidad del sujeto negado véase Dussel, 1999.

sistémica que nos da la matriz colonial del poder, y nos lleva hacia una comprensión de las formas de opresión y de las de liberación a partir de la voz encarnada, históricamente contextual del oprimido, de la oprimida.

Vemos como la 'totalidad de la modernidad' sus sistemas de poder, de apropiación y de representación se incorporan, e inciden en el fuero interno de la persona. Aparecen subjetividades opresoras y oprimidas, liberadoras, múltiples, pero siempre implicadas en su contextualidad histórica. Mirar la modernidad/ colonialidad desde esta perspectiva es mirarla siempre desde una voz con los pies en la tierra. Una voz enraizada en la tierra que es memoria, que es dignidad. La palabra que es florecer de la memoria, la palabra poética no busca su legitimidad en los vocabularios del poder, no es sirviente de los sistemas de enunciación de la modernidad, del estado, de la corporación. La palabra poética es raíz y es relación más allá de la presencia.

La pregunta por el tiempo, la pregunta por la relación con nuestro porvenir, la relación compartida con los demás, con los otros, es pregunta que se tiene que hacer desde esta voz históricamente situada. Desde nuestra perspectiva el decolonizar la subjetividad tiene que ver con una subjetividad que ha recuperado la relacionalidad con el nosotros mismos, de la que hablaremos más adelante. Esta pregunta tiene particular relevancia en un contexto de la sociedad del consumo en el que el estándar de subjetividad es una subjetividad económica, amnésica, desmemoriada, desenraizada, confinada a la superficie del presente, la superficie de la pantalla, del deseo. En su configuración de las subjetividades las tecnologías nos controlan desde dentro, produciéndonos consumidores, empobreciendo a los trabajadores y categorizando como 'pobres' a todos aquellos cuyas vidas no dependen del capitalismo globalizado.

La modernidad que se afirma como el monopolio sobre el presente/presencia ejerce su poder a través de sus

tecnologías de la presencia. Su poder radica en la negación de la memoria; la memoria como fuente de vida, de identidad, como relación activa con la comunidad, con nuestro entorno y con el nosotros mismos. Las luchas que parten de una ancestralidad viva son luchas decoloniales, que cuestionan la superficie de la presencia. Cuestionan la superficialidad de la modernidad desde una relación activa y profunda con el tiempo, un tiempo vivido, comunitario, un pasado múltiple y actuante.

Las voces que hablan desde y con sus raíces, desde la ancestralidad como comunalidad en el tiempo, nos muestran otras formas de relacionarse en el tiempo más allá de la superficie de la presencia, nos muestran una ética relacional. Nos ayudan a entender que somos en relación, y que es precisamente esta relacionalidad donde se encuentra la esperanza de poder trascender las cronologías de los sistemas de dominación. La modernidad/colonialidad, nos queda claro, es la época cuyo poder ha negado la relacionalidad en el tiempo. Es dónde el yo ha sido confinado a la superficialidad del presente/presencia. Frente a la metafísica de la presencia vemos las voces decoloniales anteponer la relacionalidad del tiempo, la plenitud de la vida, el sumak kawsay. Queda la pregunta de cómo habitar la subjetividad económica, como hacerla humilde y consciente de su desarraigo, de su desmemoria, de su ser de superficie. ¿Cómo hacer responsable a la subjetividad conquistadora de la violencia con la que se constituye su privilegio?

La geo-genealogía de la subjetividad

Abordemos ahora la pregunta de la geo-genealogía de la subjetividad individual. De dónde proviene esta noción de subjetividad individual que se ha convertido en la medida de lo humano y que reina desde su yo en el capitalismo de consumo. Raimon Panikkar en su recuento de la larga historia de la conciencia religiosa nos da pistas que nos parecen fundamentales para

entender la formación geo-histórica de la subjetividad individual. Panikkar identifica un "cambio civilizacional que tuvo lugar 'allá por los inicios del tercer y segundo milenios antes de Cristo con el nacimiento de las grandes civilizaciones orientales" (1996:165). Es el momento histórico, nos dice Panikkar, cuando el hombre se descubre a sí mismo en relación al mundo y a la divinidad y 'acaba considerándose el centro mismo de la realidad' (1996:164). Este nacimiento de la conciencia individual, es a la vez el mismo movimiento que introduce al ser humano en el camino del antropocentrismo que encontrará su expresión más radical en la modernidad.

"Las cosas, entonces, aparecen en su relación constitutiva al Hombre, y Dios se interioriza de tal manera que no se admite que pueda tener sentido un Dios que sólo sea Dios para sí mismo. El Hombre se descubre a sí mismo... Es el momento del despertar de la autoconciencia o de la conciencia reflexiva, así como de las grandes reformas religiosas. ... A la larga [el antropocentrismo] saldrá a relucir con toda su fuerza, cuando el Hombre se considere no sólo como "la medida de todas las cosas" y como el mediador entre Cielo y Tierra, sino también como su propio centro de referencia y, más adelante, como su mismo centro ontológico. La palabra humana se vuelve entonces la última Realidad..... En una palabra, lo antropológico adquiere el primado absoluto". (Panikkar, 1996: 164)

A nuestro entender, esta geo-genealogía que se encuentra en la base misma del individualismo y del antropocentrismo hegemónicos nos muestra una trayectoria histórica con la que las religiones del AbyaYala no tuvieron contacto y que, por tanto, no siguieron. La espiritualidad del Abya Yala desarrolló en cambio, hasta donde llega nuestro entender, una conciencia relacional no-antropocéntrica. Y es precisamente esta relacionalidad no-antropocéntrica la que se presenta hoy como una alternativa radical y muy otra frente a las formas de vida, de subjetividad, de relación

con el mundo y con nosotros mismos que la modernidad/ colonialidad impone.

El antropocentrismo puede ser visto como el largo proceso de pérdida de nuestra relacionalidad con lo no-humano, del empobrecimiento de nuestra relación con el mundo, la perdida de las cosmologías, movimientos que conllevan la pérdida de la relación con nuestra propia interioridad. El sujeto individual antropocéntrico es un sujeto superficial, es el sujeto que vive en la superficie de la presencia/ presente y la superficie de la identidad/ representación. Este sujeto superficial, amnésico, está sometido a las formas que toma el poder sobre la presencia, a través del control de su relación con el mundo, el control de sus deseos. Es un sujeto confinado al mundo de la presencia/ presente de la modernidad.

Si pensamos la modernidad como una forma de ver y de sentir el mundo; como una forma de relación con el mundo, con los otros y con nosotros-mismos, entonces la modernidad se nos presenta como una cosmología que privilegia la separación, la fragmentación. Frente a la lógica de la relación, la modernidad privilegia el monismo, la separación. En la modernidad las mediaciones racionales, instrumentales, sustituyen las formas relacionales. El dinero y la cronología del calendario son grandes sistemas de mediación que articulan sistemas de equivalencias y de matematización del mundo.

En el reino de la representación la modernidad establece un sistema autónomo de equivalencias, un sistema auto-referencial, una simulación[8]. La simulación es una esfera en la que los significados ya no guardan ninguna relación con el mundo 'de lo real', con el mundo de la relacionalidad. La mercancía sustituye y oculta las relaciones entre los hombres, como lo mostró Marx, pero también oculta las relaciones con nosotros mismos al imponer identidades de consumo, tanto como las

[8] Véanse los trabajos de Jean Baudrillard.

relaciones con lo no humano, con lo cosmológico al ocultar también las acciones de extracción contra la naturaleza. La mercancía se afirma en la superficie de la presencia de la modernidad como el objeto del deseo. En la mercancía se conjugan el poder de representación y de apropiación de la modernidad. La mercancía en su hipervisibilidad oculta la violencia de la colonialidad que la constituye: oculta la dispensabilidad de la vida humana, la desposesión y el extractivismo. El individuo consumidor encuentra en el supermercado la forma distante y ficticia de su relación perdida con la naturaleza. La modernidad suspende y sustituye con sistemas instrumentales nuestras formas de relación con el mundo, con los demás y con nosotros mismos.

La modernidad/colonialidad es el régimen de separación, de disección y instrumentalización del mundo; se afirma a través de negar la relacionalidad y reemplazarla por mediaciones instrumentales. Frente a la modernidad/ colonialidad la decolonialidad busca abrir espacios, busca religar las voces con las memorias; la decolonialidad dignifica la relacionalidad, la comunalidad[9] que reclama un mundo no antropocéntrico, no centrado en el hombre, una concepción en la que el ser humano encuentra formas de relación con el mundo, con los otros, con lo no-humano, consigo misma, con el nosotros-mismos.

La falta de justicia no es por una aplicación incompleta de la modernidad, no es por la falta de una estrategia de desarrollo más efectiva, sino que ha sido una constante en el funcionamiento de la modernidad/ colonialidad, en el modelo civilizatorio de Occidente desde 1.500. Desde la instauración de la trata Atlántica de esclavos se articuló la supremacía del mercado, de la economía de la ganancia sobre la vida humana. También en este momento comienza una apropiación y explotación sin precedentes sobre la madre naturaleza. Hoy esa lógica

[9] Para saber más sobre el concepto de comunalidad véase Martínez Luna, 2010 y Díaz, 2007.

de dominio sobre la presencia se sigue extendiendo con los mega-proyectos mineros, agrícolas, energéticos hasta las últimas fronteras de la apropiación; son éstas las fronteras con la exterioridad de la modernidad, son las fronteras donde las formas de vida relacionales y las últimas tierras comunales están siendo avasalladas.

El pensamiento decolonial busca confrontar al consumidor, al individuo privilegiado de la modernidad con sus privilegios. Este individuo debe reconocerse implicado y saberse sujeto histórico, no solamente como sujeto aislado y superficial. El pensamiento decolonial encuentra su certeza en las voces de los 'otros', las voces relacionales que tienen un entendimiento profundo de los mecanismos de la colonialidad. El método de la crítica decolonial es el de escuchar la dignidad y la esperanza en resistencia, escuchar su plenitud.

El Sumak Kawsay, o el 'vivir en plenitud', muestra cómo desde otra tradición de pensamiento, desde fuera del territorio epistémico de la modernidad viene un pensamiento que nos ofrece alternativas y esperanza. El pensamiento del 'vivir en plenitud' nos invita a pensar más allá de las dicotomías de la modernidad, frente a la separación sujeto/ objeto, hombre/ mujer, ser humano/ naturaleza, presente/ pasado, este pensamiento nos muestra el pensar desde la relacionalidad. Nos invita a salir del pensamiento fundamentado en el uno, o en la dialéctica, o en la diferencia y nos ofrece un pensamiento desde la relacionalidad. Una relacionalidad que podemos entender como anterior a las separaciones dicotómicas y dialécticas de la metafísica moderna.

Desde este pensar la modernidad aparece con toda claridad como la negación de la relacionalidad: la negación del escuchar al imponer la representación como afirmación de lo real; la negación de la relacionalidad del tiempo pasado@presente al imponer su cronología lineal y su afirmación del presente como la totalidad de lo real; la negación de la memoria viva donde la ancestralidad es constitución de comunidad, la negación de una política

no de dominio sino de servicio donde no opera la dicotomía del mandar/obedecer sino, como dicen los zapatistas, del mandar obedeciendo. Al escuchar el pensamiento relacional vemos hasta qué punto la modernidad es la gran empresa de la negación de la relación con el nosotros-mismos, con el nosotros comunidad y con un mundo no antropocéntrico.

Hacia un pensar decolonial

¿Cómo hablar con y desde la exterioridad de la modernidad si la modernidad se asume como totalidad? El nombrar 'la colonialidad' ha abierto un campo que no se había logrado articular como centro de un pensamiento crítico de liberación. El nombrar la colonialidad nos ha permitido investigar los mecanismos por los que la modernidad se afirma como el modelo de civilización dominante y sobre todo ver las formas de negación, de olvido que la co-constituyen. Si bien el pensamiento crítico de occidente es de suma importancia para comprender los mecanismos de poder internos de la modernidad, este es un pensamiento que sigue asumiendo la modernidad como la totalidad de lo real. Para él no hay nada más allá de la modernidad. La modernidad no tiene exterioridad. El pensamiento crítico decolonial parte de la consciencia de la colonialidad y por ende de la consciencia de la pluralidad que existe más allá de la modernidad.

La crítica decolonial no es un ejercicio metateórico que busca inconsistencias lógicas. El pensamiento decolonial es un pensamiento históricamente enraizado. Es una crítica que habita la realidad vivida de la colonialidad; parte del sufrimiento, de la injusticia, de la deshumanización, de la negación del otro, parte de la experiencia encarnada, histórica, contextual, llevada en las voces vivas, en las memorias vividas. Esta historia encarnada no es negociable, su valor de verdad le da el fundamento ético y la dimensión de conocimiento comprometido al pensar y vivir decolonial. La ética que

conlleva el pensamiento decolonial nos llama a hacer del escuchar nuestro método. Podemos decir que el pensamiento decolonial encuentra su fuerza crítica en el escuchar aquellas voces que no están confinadas en el territorio epistémico de la modernidad.

En su escuchar, la crítica decolonial se enfrenta a los mecanismos de negación de la colonialidad, los denuncia para reconocer las voces que han sido acalladas. Es un pensamiento que confronta la arrogancia de la modernidad, su ficción de totalidad, pero que no busca negar la modernidad sino hacerla humilde; busca negar su arrogancia, su afirmarse como horizonte y centro del pensamiento, su pretensión de verdad sin paréntesis, sus universalismos, su reducción de la realidad a la presencia. El pensamiento decolonial no busca la inclusión de los excluidos de la modernidad en la modernidad. El pensamiento decolonial no tiene como horizonte la modernidad. No queremos ser modernos. Su horizonte es la esperanza y la dignidad de la pluralidad de voces que han sido silenciadas y olvidadas. Su horizonte es la relacionalidad en el tiempo de un mundo no-antropocéntrico. Frente a la modernidad totalizante, a la modernidad que venera el individuo, que reduce la realidad a la presencia, frente a la modernidad que niega la relacionalidad que se afirma como olvido, el pensamiento decolonial apuesta por escuchar la esperanza y la dignidad de las voces rebeldes.

Referencias Bibliográficas

COMANDANTA ESTHER (2001) '*Queremos ser indígenas y mexicanos*' Mensaje central del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), pronunciado por la comandanta Esther el miércoles 28 de marzo de 2001, en el Palacio Legislativo de San Lázaro, http://www.jornada.unam.mx/2001/03/29/per-indigena.htmlFecha de acceso: Agosto 2013.

DÍAZ, FLORIBERTO (2007) *Escrito*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México.

DUSSEL, ENRIQUE (1999) "Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales", *Revista Pasos*, 84 Segunda Época, San José.

_____ (2011) *Filosofía de la Liberación*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

FORNET-BETANCOURT, RAÚL (2009) *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*. Aachen, Concordia.

LUGONES, MARÍA (2003) *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, New York, Rowman&Littlefield.

_____ (2008) "Colonialidad y género", en: *Tabula Rasa*, N° 9, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 73-101.

_____ (2011) "Hacia un feminismo descolonial", en: *La manzana de la discordia*, Vol. 6, N° 2, pp. 105-119.

MARTÍNEZ LUNA, JAIME (2010) *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca, Culturas Populares, CONACULTA.

MIGNOLO, WALTER (2011) *The Darker side of Western Modernity*. Durham, Duke University Press.

MITCHELL, T. (2000) "The stage of modernity" en: *Questions of modernity*, pp. 1-34.

PANIKKAR, RAIMON (1996) *El silencio del Buddha, Una introducción al ateísmo religioso,* Madrid, Siruela.

SOBRE LOS CONFERENCISTAS INVITADOS

Walter Mignolo: Nacido en la Argentina pero ciudadano del mundo, es profesor distinguido de Literatura y Antropología Cultural en la Duke University en donde dirige el Global Center for Humanities. Es una de las voces centrales de la perspectiva decolonial; ha publicado una larga lista de artículos, ensayos y libros traducidos a más de cinco idiomas en todo el mundo. Entre estos últimos destacan: *The darker side of renaissance* (1995), *Historias locales / Diseños globales* (2003), *La idea de América Latina* (2007), *Desobediencia epistémica* (2010), *El vuelco de la razón* (2011), *The darker side of western modernity* (2011). Asimismo, ha compilado, entre otros textos: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (2001), así como la colección de Ediciones del Signo de ocho volúmenes *El desprendimiento: pensamiento crítico y opción descolonial* que se publicó en la Argentina entre 2006 y 2012, colección que se propone continuar con sus lanzamientos periódicos en 2014, también dirigida por Mignolo.

Edgardo Lander: Sociólogo, profesor de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito. Fellow del Instituto Trasnacional (TNI), Ámsterdam. Ha estado involucrado en forma directa en la dinámica de los Foros Sociales Mundiales, de las Américas y Venezuela.
Autor de numerosos libros entre los que destacan: *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente* (1990), *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos* (1994), *La democracia en las ciencias sociales latinoamericanas contemporáneas* (1996) y *Neoliberalismo, sociedad civil y democracia* (2000). También ha compilado y/o editado los siguientes textos: *Modernidad y universalismo* (1991), *Los límites de la sociedad industrial* (1995) y *La colonialidad del saber* (2000).

Catherine Walsh: Intelectual y activista norteamericana radicada en Ecuador. Socióloga, MA en Educación Bilingüe, y PhD en Educación, Sociolingüística y Psicología Cognoscitiva, University of Massachusetts, Amherst. Actualmente se desempeña como profesora principal y directora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar y coordinadora Cátedra de Estudios Afro-Andinos. Autora de: *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época* (2009)*; Temas de interculturalidad crítica desde Abya-Yala*, (2009) *y Construyendo Interculturalidad Crítica* con J. Viaña y L. Tapia, (2010). Entre sus libros más recientes*: Interculturalidad y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*, (2012) y *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir",* (2013). Asimismo ha editado: *Indisciplinar las ciencias sociales* (2002), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial* (2005) y *Estudios culturales latinoamericanos* (2003).

Zulma Palermo: Ha sido Profesora Titular de Teoría Literaria en la Universidad Nacional de Salta (Argentina). Orientó sus investigaciones desde la crítica cultural latinoamericana a partir de procesos locales. Actualmente es Profesora Emérita de esa Universidad y participa en el colectivo Modernidad / Colonialidad/ Decolonialidad desde sus comienzos, línea desde la que dicta Seminarios y Conferencias en distintas unidades académicas argentinas y extranjeras. Algunos libros publicados: *Desde la otra orilla*. *Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*; *Cuerpo(s) de Mujer*. *Representación simbólica y crítica cultural*; *Las culturas cuentas, los objetos dicen*; *Colonialidad del poder: discursos y representaciones*. En la colección El Desprendimiento de Ediciones del Signo ha coordinado los volúmenes *Arte y estética en la encrucijada descolonial* y *Pensamiento argentino y opción decolonial*. En 2011 compiló junto a la historiadora Sara

Mata *Travesía discursiva: representaciones identitarias en Salta (siglos XVIII-XXI)*. Organiza y genera foros y redes de intercambio con docentes de distintos niveles del sistema educativo buscando generar un des-prendimiento de las estructuras que dan forma a la persistente colonialidad del poder.

María Lugones: Filósofa, activista y educadora popular nacida en la Argentina, radicada en Estados Unidos desde el año 1967. Licenciada en Filosofía por la University of California en Los Ángeles, Magister y Doctora en Filosofía por la University of Wisconsin. En la actualidad es Profesora asociada de la Binghamton University. Se destacan sus investigaciones referidas a la interseccionalidad entre raza, género, clase y sexualidad. Autora de los libros: *Hard to handle anger*: *in overcoming racism and sexism* (1996), *On Maria Pia Lara's moral structures* (2000), y *Peregrinajes/ Pilgrimages: theorizing coalition against multiple oppressions* (2003), además de números artículos y capítulos de libros.

Adolfo Albán Achinte: Maestro en Bellas Artes de la Universidad Nacional de Colombia-Bogotá, con especialización en pintura, Magíster en Comunicación y Diseño Cultural de la Universidad del Valle-Santiago de Cali y Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador-Quito. Actualmente es docente del Departamento de Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca-Popayán. Autor de los libros: *Patianos allá y acá* (2000) y *Texiendo textos: cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad* (2008), además de numerosos ensayos y artículos en revistas especializadas.

Rolando Vázquez: Sociólogo mexicano, radicado en los Países Bajos. Profesor en el Colegio Universitario Roosevelt (UCR) de la Universidad de Utrecht.

Coordinador junto a Walter Mignolo de la escuela de verano decolonial en Middelburg, Países Bajos. Sus investigaciones giran en torno al pensamiento decolonial en particular la descolonización del pensamiento crítico, del tiempo y de la estética. Se ha preocupado por construir puentes entre el pensamiento decolonial, la filosofía intercultural y el pensamiento crítico occidental. Coeditó junto a Walter Mignolo del número especial "Decolonial AestheSis" de la revista *Social Text: Periscope* (2013).

Nelsón Maldonado-Torres: Filósofo de la Universidad de Puerto Rico y PhD en filosofía con especialidad en estudios religiosos de la Universidad de Brown, con un posdoctorado en estudios globales de la Universidad de Duke. Ha sido secretario general de la Asociación Caribeña de Filosofía y representante del comité para "hispanos" de la Asociación Americana de Filosofía. Actualmente es profesor del Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de California (Berkeley). Autor del libro: *Against War: views from underside of modernity* (2008). Asimismo ha co-editado el libro: *Latino/as in the world-system: decolonization struggles in the 21st century U.S. Empire* (2005).

SEMBLANZA DE LOS CENTROS, GRUPOS, EQUIPOS, COLECTIVOS Y MOVIMIENTOS PARTICIPANTES

En esta sección presentamos a los Centros, Grupos y Equipos que participaron en el Encuentro. A todos les fue solicitada una semblanza ampliada a los fines de incorporarla en esta publicación. Algunos respondieron a nuestro pedido. De aquellos Centros, Grupos, Colectivos que no enviaron lo requerido, hemos incorporado el breve resumen de presentación que nos remitieron oportunamente para participar en el Encuentro. Es por esa razón que son disímiles las extensiones de las diversas semblanzas que a continuación se presentan.

CENTRO DE ESTUDIOS Y ACTUALIZACIÓN EN PENSAMIENTO POLÍTICO, DECOLONIALIDAD E INTERCULTURALIDAD (CEAPEDI) FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE, NEUQUÉN, ARGENTINA.

Punto de partida… ¿por qué un Centro de Estudios y Actualización?

Desde mediados del siglo XX una copiosa literatura se ha dedicado a estudiar la situación de crisis en la que se encuentra el campo del saber aglutinado en las denominadas ciencias sociales y humanas. Una de las notas distintivas de esta crisis remite al malestar promovido por la excesiva especificidad y la estructuración monodisciplinar producida por el legado de la racionalidad científica moderna y su impacto en la configuración y clasificación de los saberes. Otro de los aspectos de la crisis de las ciencias sociales y humanas canónicas ha sido la pretensión de a-politicidad del discurso científico moderno y, con ello, su objetable posición de neutralidad valorativa y de asepsia ideológica

en relación a la heterogeneidad de los procesos históricos y sociales analizados. La crítica a esta visión despolitizada y desideologizada del mundo ha sido sin duda puesta en cuestión por parte de algunas de las críticas intraeuropeas más relevantes e influentes del siglo XIX y del siglo XX -marxismo, teoría crítica de Frankfurt, posestructuralismo, entre otras- comprendidas dentro de lo que consideramos una compleja y heterogénea tradición hegemónica del pensamiento, pero no así otro de los síntomas de la crisis de las ciencias humanas y sociales canónicas como es a nuestro entender su marcado carácter occidentalocéntrico.

Este carácter occidentalocéntrico es posible verlo reflejado en la imposición de una lectura acerca del 'conocimiento universal' de la historia de la humanidad circunscripto a las corrientes de pensamientos gestadas en el contexto geopolítico colonial de las potencias hegemónicas europeas tales como Francia, Holanda, Gran Bretaña y Alemania entre los siglos XVII y XIX, a lo cual es menester agregar el rol influente que ocupará los EE.UU a partir de mediados del siglo XX. La dimensión geopolítica colonial e imperial en que han sido formadas las ciencias humanas y sociales ha permitido legitimar la ficción de una historia lineal de la humanidad en donde la racionalidad abstracta occidental ha sido ubicada en la cúspide de la madurez de la inteligencia humana, soterrando de esta manera a las formas culturales no-occidentales al desprecio y al silenciamiento histórico. De esta manera la *episteme* moderna diseñada al interior del Occidente hegemónico servirá para delimitar entre la idea de civilización encarnada en los ideales de la ciencia y la razón y, por contraste, ubicar en su exterioridad el universo de la barbarie, el primitivismo y el atraso.

En el caso puntual de la configuración de las universidades esta impronta occidentalocéntrica, sumada a la herencia monodisciplinar propia de la modernidad, ha servido para establecer áreas de estudios y 'feudos

epistemológicos' asentados en una versión jerarquizada del conocimiento y en una compartimentación del mismo representada en departamentos, facultades, etc., la cual se ve reflejada a su vez en los criterios de distribución presupuestaria y en las políticas de subsidios que favorecen de manera desigual y asimétrica la producción de algunos campos de investigación en detrimentos de otros.

Frente a este estado de cosas la creación en el año 2009 del Centro Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad -CEAPEDI- constituye una iniciativa que tiene como uno de sus principales propósitos procurar romper con los 'feudos epistemológicos' en que se sostiene la arquitectura académica tradicional así como en poner en tensión – como ejercicio digamos de 'descolonización mental'- el carácter eurocentrado de las propias 'trayectorias curriculares' de los miembros que lo conforman. En este sentido, la construcción del CEAPEDI constituye de algún modo la búsqueda de nuevos horizontes epistémicos-políticos que permitan llevar a cabo un análisis crítico de diversas problemáticas contemporáneas, situadas fundamentalmente en la materialidad de nuestro continente, a partir de conceptualizaciones transversales no fijadas de antemano en tal o cual disciplina o campo cognitivo. De esta manera el proyecto de creación de un Centro de Estudios y Actualización apuntó a generar un espacio de exploración e indagación de planteos teóricos provenientes de diversas perspectivas críticas que permean y se expanden más allá de las determinaciones disciplinares habituales que han hegemonizado la manera de producir saberes validados por las instituciones académicas.

En una dirección similar la conformación del CEAPEDI supone una crítica a los modos de producción y validación del conocimiento que han dado lugar a una departamentalización y organización disciplinaria producto de la herencia moderna de nuestras universidades. De aquí

que la labor de pensarnos como un Centro de Estudios y Actualización parte de la necesidad de interpelar esta versión compartimentalizada de los saberes anclada en una visión taylorista extrapolada al funcionamiento de la 'maquinaria académica' y, vinculado con ello, la necesidad de mostrar el juego de relaciones geopolíticas que hacen posible en nuestro presente la conversión del conocimiento en un insumo estratégico central para el funcionamiento de lo que se conoce con el nombre de mercado neoliberal.

En virtud de lo expuesto, la creación del CEAPEDI conlleva -en un sentido lato- el cuestionamiento por un lado a la compartimentación de los saberes reproducida en el andamiaje epistemológico en que se estructuran las universidades modernas y, por el otro, el rechazo al carácter occidentalocéntrico de nuestras tradiciones de conocimientos signadas por un profundo racismo, sexismo, patriarcalismo y diríamos además 'adultocentrismo'. Las aseveraciones anteriores suponen a nuestro entender en el primero de los casos la necesidad de transdisciplinar los saberes especializados a la vez de abrirse a una 'desescolarización' de nuestras herencias disciplinarias a efectos de comenzar a desmontar el andamiaje monodisciplinar e hiperespecializado sobre el que han sido modeladas 'nuestras mentes'. En el segundo de los casos la crítica a la hipervaloración e hipostación de la ficticia universalidad contenida en la *episteme* moderna conlleva el intento de abrirse hacia aquellas genealogías de pensamiento, historias y formas de vida silenciadas e invisibilizadas por la tradición hegemónica del conocimiento. Esto último no debe entenderse por cierto como una 'apertura exótica' al universo de los discursos desconocidos, sino más bien, como la vocación de desenmascaramiento de la profunda opresión e injusticia material y cognoscitiva a la que han sido sometidas históricamente las vastas mayorías populares de nuestro planeta.

En sintonía con lo expresado en el párrafo anterior hemos rechazado en el armado del CEAPEDI y de las actividades realizadas con otras instituciones educativas la idea de 'perfeccionamiento' dada las implicancias que supone la figura del intelectual-académico convertido en un tipo de tutor-benefactor cuya función es incrementar o bien 'empoderar' a los distintos actores sociales u organizaciones ciudadanas avizorados *a priori* en una posición de 'precariedad epistémica' respecto a la presunta superioridad epistemológica contenida en los saberes académicos. Por ello el rechazo a la idea de perfeccionamiento y la adhesión de nuestra parte a la idea de 'actualización' -entendida como un modo de pensar y construir con otros- está orientada a la exigencia de desocultar cualquier intento de 'tutelaje epistémico' que le regatee al otro la posibilidad o la capacidad de pensar por sí mismo, o bien, invalide sus saberes o legados apelando a la supuesta supremacía intelectual de quien se piensa amparado en la objetable validez universal de los conocimientos legitimados por nuestras instituciones de herencia moderna. En este sentido, uno de los propósitos que ha animado la creación del CEAPEDI, así como las actividades que desde él se han organizado, ha sido procurar romper con los falsos binarismos que separan entre conocimiento científico y saberes no-científicos o bien entre los saberes expertos y los saberes populares de la gente, entre otros pares dicotómicos.

¿Por qué un centro de pensamiento político, decolonialidad e interculturalidad?

La opción por pensamiento político deja de lado áreas, disciplinas o campos reconocidos y preponderantes en el ámbito académico como Teoría Política, Ciencia Política o Filosofía Política. En concordancia con lo planteado más arriba, desde el CEAPEDI pensamos que la adopción de una de estas terminologías conlleva una

doble restricción. Por un lado, porque implicaría un reenvío a los límites disciplinares o a las demarcaciones en campos de los cuales el CEAPEDI ha optado por desmarcarse. Por otro lado, porque asumir alguna de esas denominaciones retrovierte la intención de establecer una distancia crítica respecto de las disciplinas, campos y conocimientos canónicamente consagrados por la matriz moderna occidental. La adhesión a algunas de las terminologías mencionadas implicaría de algún modo invertir el 'camino crítico' que nos hemos dado a recorrer al reparar en la conformación de una geopolítica del conocimiento moderna que ha hecho mella y ha consolidado una *episteme* racista, monocultural, sexista, patriarcal, imperial y colonial de la que la teoría política, la ciencia política y la filosofía política canonizada son de algún modo tributarias.

Las disciplinas y campos mencionados en sus contenidos habituales no se apartan de un recorrido temático o de la problematización de conceptualizaciones que sólo han emergido en una cartografía planetaria circunscripta al cuadrante noroccidental, a partir de una temporalidad lineal forzada que tiene como espacio de experiencias el contexto greco-latino y su horizonte de expectativas en el despliegue de valores y representaciones promovidas en el contexto anglo-franco-germánico.

En una línea de argumentación similar la opción por la idea de decolonialidad e interculturalidad supuso en la conformación de nuestro centro la búsqueda de otras 'cajas de herramientas' a partir de las cuales comenzar a desactivar la herencia colonial de nuestras tradiciones de conocimiento. De allí que la 'opción decolonial' en el armado del CEAPEDI contribuyó a la identificación del legado colonial y eurocéntrico en las orbitas del saber, de la subjetividad, el Estado, el derecho, el arte, entre otras y, con ello, la necesidad de llevar a cabo un profunda interpelación de nuestros propios 'recorridos curriculares'. Sin duda que la potencialidad

crítica que advertimos posee esta perspectiva no significa asumir a la misma como un 'evangelio secular' decolonial en donde aparece plasmado una nueva historia mundial de los 'vencidos' por sobre la historia de los 'vencedores', ni mucho menos el hallazgo de un 'recetario' para la resolución de los injusticias materiales y cognitivas producidas por las dinámicas del sistema mundo capitalista a la largo de su historia. La opción decolonial en el armado de nuestro centro significó no la adhesión a ciegas de la totalidad de sus planteos, sino más bien el encuentro con claves interpretativas que entendemos abonan a la labor de la transformación de nuestro presente histórico y de las anacrónicas injusticias y sufrimientos humanos que perviven en el mismo.

De modo similar la opción por la idea de interculturalidad significó para el armado de nuestro espacio de exploración conceptual la labor de desmontar el carácter monocultural sobre el que han sido modeladas nuestras tradiciones de conocimientos como asimismo identificar el sesgo monocultural de las formas de organización política que han regulado formal e 'informalmente' la vida política y cultural en nuestro continente a partir del siglo XIX y con sus distintos matices hasta la actualidad. De modo que la referencia a la idea de interculturalidad es entendida por nosotros como un aporte medular en la generación de un proceso contrahegemónico que no reproduzca ni el occidentalocentrismo, ni el monólogo monoculturalista imperante en la tradición hegemónica del conocimiento y de la historia en la que hemos sido formados. Pensar y producir en términos de interculturalidad supone por ello el desafío de interculturalizar los modos en que hemos aprendido a referenciarnos en el mundo y a vincularnos con los otros.

Sin duda que la creación de un Centro de Estudios y Actualización articulado a partir de las opciones epistémico-políticas anteriormente señaladas conlleva una obligada apertura hacia aquellos recorridos

teóricos silenciados. Pero a su vez entendemos un centro de estudios académico como el CEAPEDI posee como uno de sus mayores desafíos el generar formas de producción colectiva del saber que puedan constituirse con el tiempo en *praxis* colectivas, así como asumir una posición expectante y alerta frente a los mandatos de la maquinaria académica y su conversión de los 'arsenales críticos' en insumos funcionales y despolitizados.

El CEAPEDI fue creado en el año 2009 a instancias de un equipo interdisciplinario, todos miembros integrantes del Proyecto de Investigación "Indagación crítico- interpelativa del presente. Coordenadas de matrices de pensamiento: hibridación e interdiscursividad" (2009-2012), hoy integrantes del Proyecto de Investigación "El presente en tiempos globales. Geopolítica del conocimiento y nuevas modalidades de colonialidad" (2013-2016). Para un detalle acerca de la fundación del centro, los miembros que lo conforman y sus distintas actividades desarrolladas a la largo de estos años, puede consultarse en www.ceapedi.com.ar

GRUPO DE ESTUDIO SOBRE COLONIALIDAD (GESCO) DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA.

El Grupo de Estudios Sobre Colonialidad fue un colectivo de estudio, discusión e investigación-acción que trabajó durante los años 2008 y 2013, participando en diferentes programas de investigación y de acción comunitaria. De la misma forma y durante el mismo período, el colectivo trabajó en la organización de diversos eventos académicos y publicó varios artículos en revistas especializadas.

El GESCO se constituyó a finés del año 2007, a instancias del seminario de grado dictado por el antropólogo venezolano Pablo Quintero en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Quintero introdujo formalmente los debates sobre colonialidad en esa institución, a través de diversas unidades curriculares dentro del Departamento de Antropología, siendo el seminario del 2007 el primero de una serie concatenada de cursos dictados por él sobre esa temática. A raíz del interés de continuar los debates abiertos por el seminario de 2007, docente y estudiantes deciden conformar un grupo de trabajo y radicarlo en la Secretaria de Investigación de la mencionada facultad. Esto sería formalizado durante el primer cuatrimestre de 2008, en donde se sumaran más integrantes al grupo provenientes del curso dictado por Quintero durante ese mismo año. Esta dinámica de incorporación de integrantes se desarrollaría durante todos los años durante los cuales trabajó el grupo.

En el año 2009 el antropólogo alemán Sebastián Garbe (en ese momento estudiante avanzado en la Universidad de Viena) se une al colectivo al haber sido estudiante de Quintero durante ese año. La inclusión de Garbe le permitiría la GESCO establecer algunas redes de trabajo en Alemania y Austria, además de contar con la presencia periódica en la Argentina de estudiantes y/o investigadores visitantes de esas regiones. A fines del mismo año, la integrante del grupo Violeta Ramírez se radica en Paris, tejiendo así algunas redes entre el GESCO y algunos colectivos subalternos establecidos en Francia.

Durante su vida, el GESCO llevó a cabo cuatro proyectos de investigación; tres de ellos dentro de la Secretaria de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y uno dentro del Centro de Investigaciones en Pensamiento Político Latinoamericano de la Universidad Popular "Madres de Plaza de Mayo". En el caso de la Universidad de Buenos Aires, los proyectos titulados "La teoría de la colonialidad del poder/saber y sus aportes para la descolonización de las ciencias sociales en América Latina" (2008-20009), "Indagaciones en torno a las relaciones entre la antropología y la colonialidad del saber" (2010-2011) y

"La colonialidad en América Latina: estudios de caso" (2011-2012), versaron sobre la producción epistémica de la colonialidad del poder, abarcando el estudio en profundidad de la obras de Aníbal Quijano y Walter Mignolo, principalmente. Este esfuerzo se complementó con la profundización en las obras de otros pensadores-activistas del llamado proyecto Modernidad/ Colonialidad/Decolonialidad. Con este anclaje, los proyectos radicados en la UBA devinieron en una segunda instancia en el análisis del papel de la colonialidad en la antropología, campo disciplinar en el cual se formó la mayoría de los integrantes del grupo. Posteriormente, el grupo avanzaría con un último proyecto que se dedicaría al estudio de casos puntuales sobre la (re)constitución de la colonialidad en diferentes espacios y momentos históricos de América Latina.

La realización de tales proyectos contó en todo momento con el apoyo de los referentes del MCD, y con un intercambio fluídos con varios de ellos, aprovechando inclusive las visitas que algunos de ellos realizaran a la Argentina.

Como resultado de tales proyectos se produjeron varias ponencias colectivas presentadas en diversas jornadas académicas en Argentina, Uruguay y Ecuador. Asimismo surgieron de esos proyectos de investigación tres artículos colectivos. El primero de ellos fue "Modernidad/Colonialidad /Descolonialidad: aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico en el horizonte del bicentenario", publicado simultáneamente en el número 2 de la *Revista del Centro de Estudiantes* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, y en el número 4 de la revista mexicana *Pacarina del Sur*, durante el 2010. En el 2012 apareció en el número 16 de la revista colombiana *Tabula Rasa* una extensa entrevista que el GESCO le hiciera al filosofó colombiano Santiago Castro-Gómez en el año 2011 bajo el título "Los avatares de la crítica decolonial". Finalmente, a principios del 2012 apareció en el número 6 de la *Revista Kula* (una edición especial de

esta publicación sobre la colonialidad) otro trabajo colectivo publicado como "Los estudios decoloniales: un panorama general".

El GESCO también llevo a cabo cuatro proyectos de acción comunitaria, esta vez financiados por el Ministerio de Educación de la República Argentina, a través de su programa de voluntariado universitario, y por el Fondo Nacional de las Artes. Tales proyectos fueron "Recuperación y difusión de la memoria histórica del pueblo qom de Pampa del Indio" (2010) y "Fortalecimiento y socialización de las experiencias organizativas del Pueblo Qom de Pampa del Indio" (2011), para el caso del Ministerio de Educación; y "Relevamiento de la memoria histórico-cultural del pueblo qom de Pampa del Indio" (2011) y "Difusión de la memoria histórico-cultural del pueblo qom de Pampa del Indio" (2012), para el caso del Fondo Nacional de las Artes. Estos proyectos se desarrollaron en conjunto desde 2010 hasta 2012 con la comunidad indígena qom de Pampa del Indio en la Provincia de Chaco, a raíz de la relación de trabajo establecida con la comunidad por Patricia Figueira y Paz Concha, miembros del grupo desde el 2008.

De estos proyectos surge la publicación del libro publicado por la Fundación Ideas: *Recordando la sabiduría y la lucha de nuestros antepasados: nuestra visión para el porvenir*, cuya autoría pertenece a la Red de Organizaciones qom de Pampa del Indio. El GESCO fue participe y gestor del libro junto a la comunidad desgravando y organizando el material del libro, en el cual participan las más importantes organizaciones de qom de Pampa del Indio: Consejo Qompi, Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, Asociación Civil Cacique Taigoyic y Comisión Zonal de Tierras Cacique Taigoyic. El libro es una recopilación de buena parte de la memoria histórico-cultural del pueblo qom registrada a lo largo de tres partes que establecen los importantes itinerarios de vida y de lucha de esta comunidad.

A través de los proyectos anteriores y de la estrecha relación que se formaría con las organizaciones qom de Pampa del Indio, el GESCO inicia un proyecto de investigación en el año 2011 radicado en el Centro de Investigaciones en Pensamiento Político Latinoamericano de la Universidad Popular "Madres de Plaza de Mayo". Dicho proyecto bajo el título "Colonialidad y descolonialidad en el Chaco Argentino: dinámicas y procesos de dominación, explotación y conflicto", procuraba analizar las condiciones estructurales de la colonialidad en esta región, y asimismo intentaba así visualizar las tendencias descoloniales de las organizaciones y movimientos indígenas de la zona. No obstante, la salida del GESCO de la UPMPM a principios del 2012 truncó la consecución de este proyecto, que continuado individualmente por algunos de los integrantes del grupo.

La participación del GESCO dentro del Centro de Investigaciones en Pensamiento Político Latinoamericano, acompañó también la organización del *I Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano* en dicha institución, coordinando una mesa de trabajo y un panel que contó con la importante presencia de dirigentes qom de la Provincia de Chaco. Fueron la única mesa y el único panel, de dicho congreso, en los que tuvieron una la presencia activa los movimientos sociales. Asimismo el grupo apoyó a los organizadores anfitriones del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, en la realización de su III Encuentro, está vez con la presencia de los referentes del proyecto M/C/D en 2012.

Cumplido un ciclo de más de más de cuatro años de trabajo, en Diciembre de 2012 Pablo Quintero deja la coordinación del grupo para dedicarse a otras labores y proyectos. El GESCO trabajaría durante el 2013 dictando en colectivo un seminario de extensión a cargo de Cecilia Wahren sobre "Raza y racismo en América Latina" en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, actividad que concluyó el trabajo del colectivo. Además de los miembros

del GESCO ya mencionados puntualmente, fueron también integrantes del colectivo: Luciana Arias, Diego Murmis, Daniel Rivas, María Sasso, Julia Stranner y Laura Szmulewicz.

COOPERATIVA CAMPESINA DEL NORTE NEUQUINO. NEUQUÉN, ARGENTINA

La zona norte de la provincia de Neuquén ofrece diferentes relatos de una historia trazada de luchas y soledades, de voces calladas en medio de la inmensidad de sus cerros y montañas. Integrada por los departamentos Minas, Chos Malal, Pehuenche, Ñorquín y Loncopué invita a conocer viejas tradiciones de campesino-mapuche quienes tienen su propia versión de la historia fronteriza; diversas formas de resistencia, de sueños y esperanzas, transmitidos de una generación a otra que impulsan una identidad y un proyecto histórico propio.

Pobladores, hombres y mujeres quienes transforman sus condiciones de vida entre otros procesos, a causa de la aparición de nuevos actores sociales, nuevas instituciones y nuevas formas de comprender su entorno. La división de los territorios, la configuración del Estado nacional, la aparición de "nuevos dueños de la tierra", de empresas mineras y petroleras son algunos de los procesos de lo aparejado con el devenir de la historia.

Estas nuevas condiciones a las que se somete la vida en el campo no dejan de ser acciones tendientes al desplazamiento de los sujetos de sus territorios generando migraciones a centros poblados en busca de trabajo lo cual se convierte en oferta de mano de obra barata, desvalorizando los conocimientos adquiridos en el campo. Vaciamiento del territorio que propone a su vez un nuevo modo de trabajo que contradice día a día los derechos del trabajador rural. Un nuevo relacionamiento con los recursos naturales que garantiza un máximo de ganancia a costa de la destrucción del ambiente.

Los crianceros son un amplio sector social que compuesto de productores con rasgos campesinos dedicados a la cría fundamentalmente de animales menores (chivas y ovejas). Dedicados al trabajo familiar que genera ingresos los cuales no permiten alcanzar el umbral de capitalización. El objetivo del criancero se enmarca entonces en una lógica trabajo familiar por medio de la cual intenta obtener el máximo ingreso posible mediante la aplicación de su disponibilidad total de trabajo en la producción para el mercado, producción para el autoconsumo y trabajo extrapredial.

La Cooperativa Campesina…

Al repensar en conjunto la necesaria transformación de las condiciones de vida en el campo para (re)generar una mejor calidad de vida campesina, y reconociendo como indispensable la discusión y acción sobre el acceso a la tierra y al agua, a la educación, al trabajo junto con la problematización sobre qué es lo que entendemos en cada uno de estos ejes que nos forman, las familias de productores hemos decidido nuclearnos en nuestra Cooperativa Campesina, generando espacios de trabajo colectivo que revalorizan viejas prácticas histórico-culturales. Es por eso que hace mas de 3 años nos hemos constituido como una organización de base compuesta hoy por 60 familias campesinas-indígenas de las localidades de Taquimilan, Trahilatue, El Cholar, Vilu Mallin y Chos Malal; estas ubicadas al Norte de la provincia del Neuquén, a 400 Km de la capital provincial y a solo 50 Km del límite con Chile.

Desde nuestros inicios aunamos esfuerzos para mejorar nuestra calidad de vida, mediante la defensa de nuestro territorio, reflejada en cada una de nuestras acciones: la generación de procesos socio-organizativos, el reconocimiento de nuestros derechos, la producción colectiva de alimentos de manera ecológica y autosustentable, fortaleciendo a su vez la comercialización de

nuestros productos en las redes de comercio justo a partir del trabajo de la totalidad de la familia campesina, reconociendo dentro de ésta las potencialidades de los jóvenes y niñ@s junto con su lectura de la realidad en el campo; como así también el rol que adquiere la mujer rural.

> *"Bueno voy a contar como empecé en la Cooperativa. Mi familia tenía problema con su tierra en ese momento y yo decidí ir a trabajar con ese grupo de personas y comenzamos con ese tema y también con agua. Hicimos muchos talleres de Soberanía alimentaria, proyecto mieles… también teníamos un grupo de jóvenes. Complementamos con otras actividades, fuimos a plenarios a Santiago del Estero y a Córdoba en donde discutíamos como trabajar estos temas.*
>
> *Para mí todo esto fue muy grato, fuimos a la Universidad del Comahue. Nunca me voy a olvidar cuando las compañeras me dijeron que tenía que estar al frente. Estaba tan nerviosa que para ese momento pensé que no sabía nada pero me sentía tan contenta de estar ahí entre tanta gente importante, sabiendo que nosotros también lo éramos. Era tan importante compartir ese momento.*
>
> *Hoy me dio cuenta que el problema de tierra no es solo nuestro sino de todo el territorio y que también es importante estar unidos en la lucha. Comprendí que estar sola no servía para aprender a luchar como mujer y compañera. Que como personas tenemos derechos, valores a ser respetados, ser nosotros mismos y que la posesión es un derecho nuestro.*
>
> *Sin tierra no hay agua, sin agua no hay vida y sin trabajo tampoco.*

Pero quería compartir algo muy lindo que aprendí de los cumpas: los valores de cada uno, la convivencia, la tolerancia, el respeto de los tiempos de cada uno, ayudar al otro cuando lo necesita y a compartir. Aprendí a escuchar a las otras personas. Cuando logre poner todo esto en marcha comprendí lo importante que era todo esto.

Por eso estoy tan orgullosa de haber vivido todo esto con todos ellos y lo voy a valorar siempre y recordar porque es algo maravilloso en mi vida."

Rosario Soto,

Cooperativa Campesina Central El Cholar.

¿Cómo nos organizamos?

Todos los meses, en verano tras el arreo hacia la cordillera o durante el crudo invierno, los compañeros y compañeras de la Cooperativa se organizan en espacios de encuentros mensuales desarrollados en cada una de las centrales, en donde trabajan temáticas concretas de cada comunidad. De estos espacios se destinan dos o tres compañer@s para formar la Secretaria Operativa, espacio de carácter quincenal en donde se discuten lineamientos políticos de la organización, el abordaje de las temáticas a trabajar junto con propuestas de acciones a seguir. En este último tiempo y apuntando a un mejor funcionamiento, se han constituido tres comisiones de trabajo que agilizan la planificación y ejecución de acciones necesarias en lo administrativo, en comunicación/ difusión y en la formación de los compañer@s que componen la organización.

Finalmente y cada cuatro meses, tod@s nos encontramos en la Asamblea General, jornada completa en donde se evalúa el desarrollo de las acciones desde la

mirada de todos los compañer@s miembros de cada una de las centrales.

La lucha por la tierra

Sin tierra no hay vida,
no hay trabajo,
no hay un hogar…

El norte neuquino se caracteriza por un tipo de producción ancestral basado en la transhumancia de animales caprinos desde los campos bajos de invernada a las veranada. A causa de esta actividad no es muy difícil encontrar carteles en los márgenes de las rutas provinciales o en los medios masivos de comunicación alertando sobre el inicio de estos recorridos, otorgándole una imagen responsable a un estado provincial que omite explicar el porqué de la necesidad de estas advertencias.

Que exceptúa reconocer que gran parte de las rutas provinciales en el norte neuquino han sido trazadas según el viejo mapa de caminos de arreo; superposición pintoresca turísticamente que ha dado lugar a grandes accidentes sobre el nuevo asfalto.

Pero, ¿qué es lo que los campesin@s podemos arrear por estos caminos sino tenemos garantizados nuestros propios campos de invernada y veranada, o si cada diez kilómetros nos encontramos con tranqueras con candados extranjeros que encierran nuestras aguadas? Nuestro modo de producción no es un atractivo turístico, "(…) con mis chivos mandé mi hija a estudiar", menciono una compañera durante una reunión.

A lo largo de estos años y acompañados de nuestros compañer@s de las comunidades mapuche, hemos alzado la voz contra los grandes terratenientes que comprenden nuestra tierra como un bien inmobiliario. Lucha que toma forma trabajando nuestra tierra, sembrando para que las próximas generaciones continúen con nuestras jornadas enteras de discusión, de trabajo colectivo, de largos viajes emprendidos solo con el fin de

compartir nuestra realidad como campesinos a la totalidad de la región, para que nos acompañen en este camino.

Como organización campesina agradecemos la concreción de este nuevo dialogo. Estamos convencidos de la necesaria vinculación entre la universidad y nuestro sector rural; del conocimiento técnico con el saber popular construido día a día colectivamente.

L@s esperamos en nuestro territorio, NI UN METRO MAS… ¡LA TIERRA ES NUESTRA! Estamos en: ccampesina@gmail.com

COMPARTIENDO EXPERIENCIAS DEL ÁREA DE CIENCIAS DE LA CULTURA. FACULTAD DE ARTES, DISEÑO Y CIENCIAS DE LA CULTURA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE: HACIA LA INTEGRACIÓN DE CONOCIMIENTOS Y PRÁCTICAS.

1. Creación de la unidad académica

Como su nombre lo indica, una universidad implica hacer presente el juego de legados, variaciones y dialécticas de la cultura y mostrar que el mundo puede ser investigado en sus secretos y enigmas. La Universidad Nacional del Nordeste fue creada a fines de 1956 en la necesidad de vincular las *"finalidades generales de cultura superior e investigación científica... fundamentalmente a la región y a sus habitantes"*[1].

En una estructura institucional configurada en función de campos disciplinares especializados, debió transcurrir algo más de medio siglo desde el momento fundacional para enfrentar cierto papel residual o reflectivo asignado a "lo cultural" y concretar la creación de una nueva unidad académica destinada a atender el desarrollo del conocimiento en el arte, el diseño y las

[1] Fuente: Breve historia de la Universidad, en //www.unne.edu.ar/home.htm

ciencias de la cultura y enrolada epistemológicamente en el cuestionamiento a las grandes disociaciones filosófico-académicas entre ciencia y sociedad, naturaleza y cultura, saberes abstractos y saberes concretos.

2. El proyecto institucional

La visión de la facultad es constituir un centro y foco de cultura en la región basada en una perspectiva sustentable, integral y dinámica en sus proyectos, desde la noción de interculturalidad como propuesta para aceptar las diferencias radicales y construir un mundo más justo, equitativo y tolerante. Su misión es crear, preservar y transmitir la enseñanza y producción del diseño, las diferentes artes y las disciplinas integradas en las ciencias de la cultura actuando en la comunidad para contribuir a su transformación, para lo cual deberá promover y ejercer la libertad de enseñar, aprender, investigar y comunicar para la formación plena de los sujetos productores y destinatarios de la cultura, las artes y el diseño.

En ese marco se han formulado los objetivos institucionales dirigidos al mantenimiento de una política inclusiva y democrática, a la promoción de las capacidades de las comunidades para autogestionar su patrimonio natural y cultural, a la integración de docentes, investigadores, profesionales y artistas de diferentes ramas del conocimiento formados en distintas entidades regionales, nacionales e internacionales y de las nuevas generaciones de estudiantes, y a la formación disciplinar y transdisciplinar orientadas a la producción, reflexión crítica, investigación y difusión en las artes, el diseño y las ciencias de la cultura.

El cumplimiento de tales objetivos demanda permanentes acciones estratégicas que permitan poder revisar los cruces y tensiones entre las diferentes versiones de lo cultural, impulsar el análisis crítico sobre el modo en que los actores sociales en Argentina y América latina

construyen su cultura e identidad y desarrollan su vida cotidiana en un mundo globalizado y abrir espacios para un diálogo que incorpore la variedad y riqueza de matices entre las tradiciones y culturas provinciales que recupere del olvido la mayor parte de la producción cultural del interior.

La singularidad que presenta el escenario mundial la constituye la creciente importancia de la esfera cultural en la reformulación del orden sociopolítico y económico y de las relaciones entre Estado y Sociedad. Esta característica se pone también de manifiesto en la significación de la cultura para la reconstitución del tejido social en los contextos de crisis nacional, regional y provincial. Desde el interior de nuestro país es necesario generar nuevas formas de pensamiento y prácticas atendiendo a la creciente demanda de formación de personas con capacidad para producir conocimiento, difundirlo e intervenir los campos artísticos, culturales y del diseño, con nuevos perfiles que den respuestas a estas exigencias.

La concepción de Resistencia y Corrientes como un solo conglomerado social llevará a compartir la riqueza cultural y artística de ambas ciudades y el desafío de contribuir a través estudios y proyectos a la atención de las necesidades y demandas de las localidades que nuclean estos centros y hacia otras provincias y localidades de la región, a través de sedes que fortalezcan la dinámica institucional acorde con el principio de interculturalidad.

3. El objeto de conocimiento de la FADyCC

Si bien en la denominación de esta unidad académica aparecen tres grandes áreas de conocimiento, esto se asume desde lo epistemológico como un campo integral, marcado por lo transdisciplinar y por las múltiples relaciones que se dan entre esos campos:

- Las Artes: En sus diferentes tipos de expresiones, el arte responde a la necesidad de la creatividad humana y es susceptible de ser disfrutado en sí mismo como también puede y debe ser valorado como testimonio de una época y una cultura.
- El Diseño: Sintetiza los conocimientos, métodos, técnicas, y permanente búsqueda de innovaciones, teniendo como meta la concepción de objetos, atendiendo a sus funciones, cualidades estructurales, formales y estético-simbólicas, así como todos los valores y aspectos que hacen a su producción, comercialización y utilización por las personas.
- Las Ciencias de la Cultura: Las Ciencias de la Cultura configuran un campo de debate y trabajo interdisciplinario estrechamente vinculado con las tensiones que atraviesan la sociedad humana, proponiendo "métodos de lectura" de la cultura de sectores sociales y comunidades en pos de los valores y significados encarnados en sus esquemas, disposiciones, conflictos, tanto en la interacción social como a nivel del sentido.

Los tres campos son abordados de manera dialéctica, con el desafío de ir construyendo un objeto complejo en el que converjan sinérgicamente los aportes científicos respectivos.

4. El área de Ciencias de la Cultura

4.1. Desafíos epistemológicos

El propósito de la incorporación de la ciencias de la cultura al proyecto institucional ha sido poder activar capacidades y herramientas necesarias para la reflexión y tratamiento de las tensiones y problemas que atraviesan las prácticas culturales en tanto procesos de creación, mantenimiento y transformación de los recursos, movilizaciones y estrategias de las comunidades proyectados hacia el desarrollo humano y social.

El proyecto de la modernidad exigió una línea explicativa unidireccional acerca del desarrollo y la cultura, donde la diferencia se consideraba como inadaptación, marginalidad o carencia de cultura. Las culturas locales, los saberes populares, se percibieron como «fenómeno sombra» o puro vehículo de mistificación ideológica. La razón instrumental, convirtió a ALyC en parte de Occidente como periferia saqueada. La expoliación hizo posible la acumulación originaria, la burguesía y el surgimiento del sujeto cartesiano. Ello nos confiere una identidad periférica en la modalidad de despojo. Aníbal Quijano define a la colonialidad del poder como patrón mundial dominante.

Desde la periferia, el gran desafío para las ciencias de la cultura consiste en volver a nombrar las prácticas culturales como totalidad superando rígidas normas disciplinarias, y cuestionar las relaciones de saber-poder para descolonizar el conocimiento y contribuir a la descolonización en otras áreas, ética, económica y política.

4.2. Ideas, proyectos y prácticas

Con el propósito de favorecer la comunicación de la facultad con los demás actores sociales se vienen realizando de manera continua diversos encuentros que permiten reflexionar e intercambiar ideas sobre las tensiones y problemas que atraviesan las prácticas culturales en nuestros contextos sociales, cuyos aportes y sugerencias sirven para orientar las acciones de docencia, investigación y extensión en el campo cultural. A tal efecto se llevaron a cabo jornadas, foros y conferencias como asimismo, con el fin de ampliar, actualizar o intensificar los conocimientos técnicos y científicos en personas que se desempeñan en ámbitos como la docencia, la producción artística, el diseño y ejecución de políticas públicas, la intervención social, la gestión comunitaria y la investigación se han llevado a cabo

numerosas actividades de actualización, perfeccionamiento y formación de posgrado en áreas referidas a Teoría y metodología, Corrientes críticas en los estudios culturales y Política y gestión cultural.

A fin de contribuir al desarrollo de perspectivas teórico-metodológicas propias y aportar al necesario debate epistémico sobre el (re)conocimiento de los "otros" históricamente silenciados y subalternizados se sugirió como temática prioritaria del Área de Ciencias de la Cultura las *Cuestiones Centrales de la Alteridad y la Interculturalidad*.

4.3. Carrera de grado: Licenciatura en Gestión y Desarrollo Cultural

Se dicta desde marzo de 2012 y otorga el título de Licenciado/a en Gestión y Desarrollo Cultural y el título intermedio (pre-grado) de Técnico/a en Gestión y Desarrollo Cultural. Su fundamentación se sostiene en reflexiones teóricas que amalgaman enfoques estructuralistas y dialécticos de la cultura, y permiten comprender y valorar socialmente los procesos de gestión cultural así como explicar las dinámicas singulares de su desarrollo.

Está destinada a atender una demanda de la sociedad que desde los distintos sectores demanda profesionales que promocionen, promuevan, organicen, gerencien, administren, coordinen, etc., proyectos, programas, equipamientos, bienes y servicios culturales, siendo perfectamente conscientes de los procesos tecnológicos necesarios para alcanzar resultados de alto valor social. Requiere además profesionales que trabajen en la planificación y la puesta en marcha de proyectos, programas y planes estratégicos que contribuyan al logro de los mejores resultados de las acciones vinculadas con el quehacer cultural.

De modo que el espacio de actuación previsto alcanza a las entidades del sector estatal, ONG y en empresas privadas; en museos y sitios históricos y

arqueológicos, de ciencias naturales, centros culturales, artísticos y artesanales, salas e institutos de estudio de actividades artísticas y audiovisuales, fundaciones y asociaciones civiles vinculadas a la promoción del arte, la cultura y el medio ambiente; institutos, secretarías, subsecretarías, direcciones, consejos y delegaciones de cultura de nivel local, provincia y nacional; acontecimientos y eventos culturales y artísticos, festividades de la cultura popular; centros de investigación, universodades y otras instituciones educativas; y empresas y entidades privadas que promueven la cultura

La estructura curricular del plan de estudios está organizada en ciclos, áreas y años. La carrera posee dos ciclos (Básico de tres años, con titulación intermedia y Superior de dos años). Se estructura en cuatro grandes áreas de conocimiento: 1- Gestión Cultural, 2 – Investigación y Estudios Culturales, 3 – Área de Formación General y 4 – Área de Práctica Profesional cuyos objetivos son proporcionar conocimientos que aseguren un desempeño profesional eficiente y comprometido con la región a partir de una apreciación amplia sobre las transformaciones sociales y culturales y profundizando a la vez en las disciplinas que hacen a la especificidad teórica de la carrera y desarrollar competencias para la investigación la reflexión sobre la práctica académico-científica y la producción de conocimientos. Se propone además integrar los conocimientos desarrollados en las diferentes áreas avanzando en la observación, la interpretación y la intervención del campo profesional, la ejercitación en la aplicación de técnicas e instrumentos para el relevamiento, registro, diagnóstico, planificación, ejecución y evaluación de los bienes, las prácticas y los consumos culturales.

COLECTIVO PEDAGOGÍAS INSUMISAS E INTERCULTURALIDAD ACTIVA EN EDUCACIÓN Y SALUD- CLAVES DECOLONIALES. MÉXICO / ARGENTINA

Dentro de los objetivos de disertación se encuentra el hacer posible el tránsito de la enunciación de la gramática de la descolonialidad a la concreción de la construcción de dispositivos pedagógicos interculturales/decoloniales sobre procesos del saber implicados en Sistemas de Conocimientos Alternativos/ Tradicionales en experiencias de México, a través del análisis específico de prácticas comunalitarias en participación, producción y medicinas tradicionales indígenas y complementarias, implicadas en procesos de género, cuerpo-buen vivir, espacialidad-territorio, participación-patrimonio. El horizonte decolonial marca acciones y sentidos que cuestionan matrices de pensamiento y de formas de ciudadanía al cuestionar las prácticas epistémicas de poder. Comprender el impacto que han tenido estas perspectivas en el contexto educativo, pedagógico y antropológico mexicano y latino-americano desde el análisis de niveles acción política configurada por espacios de interconocimiento situado, como parte de las comunidades en movimiento. Integran el equipo: Antonella Fagetti, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Patricia Estela Fontelles, Facultad de Ciencias de la Educación- Universidad Nacional de Entre Ríos, (FCE - UNER); Flor Marina Bermúdez Urbina, Chiapas, México/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH); López Callejas Severo, estudiante UNAM, Posgrado en Pedagogía, Dirigente indígena del Valle del Mezquital/ México/ Educador indígena UPN; López Enriquez María Elizabeth, Estudiante de la UNAM, Posgrado en Pedagogía.

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN "PENSAR LA DIVERSIDAD CULTURAL Y LA INTERCULTURALIDAD. APORTES EN POST DE UNA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA EUROCÉNTRICA" FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES. CIFFYH. UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA, ARGENTINA.

Asumiendo la existencia de una radical diversidad cultural, intentamos comprender cómo ésta deviene en interculturalidad, esto es, de qué manera es posible que se establezcan relaciones e interrelaciones entre las personas y los colectivos sociales culturalmente diferentes. En definitiva, el problema es cómo se articula la diferencia. Nuestra intención es buscar instrumentos teóricos que permitan pensar formas de articular modos de vida heterogéneos respetando los constitutivos culturales de cada uno. Por lo demás sería una pretensión fundamentalista pensar que la interrelación entre las heterogeneidades no producirá mutaciones y mezclas. La interrelación no permite conservar la pureza cultural, si ésta existiera. Integran el equipo: Director: Dra. María Clemencia Jugo Beltrán; Co-director: Dr. Osvaldo Allione; Integrantes investigadores: Dr. Diego Fonti (CONICET), Lic. (doctorando) Carlos Bauer; Adscripta: Lic. (maestranda) Eleonora Neme (CIFFYH), Prof. Sebastián Vega (CIFFYH) Ayudante alumna: Laura Avalos (CIFFYH).

UNIVERSIDAD MAPUCE INTERCULTURAL (UMI) CONFEDERACIÓN MAPUCE DEL NEUQUÉN, ARGENTINA

La UMI surge en 2009, como resultado de procesos de reflexión y lucha por los derechos fundamentales del Pueblo Mapuce en Neuquén. Objetivos: Generar proyectos interculturales enraizados en la ancestralidad, vigencia y proyección del Pueblo Originario Mapuce. Fortalecer la producción-legitimación de

saberes desde las acciones por educación, territorio, biodiversidad, autonomía. Proponer alternativas originarias y populares a modelos de desarrollo del capitalismo global y el patriarcado. Establecer políticas de conocimiento desde intersecciones entre derechos, cultura y fortalecimiento identitario. Descolonizar la posición de objetos con la que somos investigados y afirmar nuestro derecho a representarnos y a la autodeterminación epistemológica. Promover agendas de investigación acordes con los procesos de lucha mencionados y con el carácter de pueblo Originario. Articular con investígaciones académicas que nos involucren.

EQUIPO DE INVESTIGACIÓN CIUNSA 2010: INTERCULTURALIDAD Y FORMACIÓN. DIFERENCIAS Y DESAFÍOS PEDAGÓGICOS EN FRONTERAS DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOEDUCATIVAS DEL NORTE. (CISEN) FACULTAD DE HUMANIDADES, UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA, ARGENTINA.

Proyectos y/o Trabajos que lo integran: a) Pedagogías interculturales como desafío de construcción: Vínculos comunidad-escuela en los procesos de demanda de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) b) Educación intercultural bilingüe y giro decolonial c) Formación docente y contextos de desempeño: fronteras en formación práctica inicial y d) Cultura institucional y reconocimiento identitario Constituye un proyecto de investigación interdisciplinario que se plantea como objetivo reconstruir las complejas relaciones históricas entre interculturalidad y formación docente, de cara a las demandas de reconocimiento y a los desafíos pedagógicos en fronteras culturales e identitarias del noroeste argentino.

Desde una perspectiva compleja, política y crítica se aproxima a las tramas históricas que configuran al profesorado y a las escuelas que se instalaron en las

comunidades andinas y tupí guaraní. Articula cuatro proyectos de investigación que pretenden aportar a la construcción de Pedagogías Interculturales. Se ubica dentro de un paradigma cualitativo e interpretativo.

GRUPO DE ESTUDIOS ALTERNATIVOS DEL SUR (GEASUR). UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE

A raíz del Coloquio Colonialidad/Decolonialidad del Poder/Saber: Miradas desde el Sur, celebrado el año 2011 en la Universidad Austral de Chile, un grupo de colegas del Doctorado en Ciencias Humanas conformamos el Grupo de Estudios Alternativos del Sur (GEASUR). Nuestra finalidad, contribuir en el cuestionamiento del modelo de organización social imperante en el territorio Latinoamericano, a través de aportes provenientes de investigaciones en desarrollo, en las áreas de Literatura, Cine Documental, Salud, Educación y el Sistema Cultural.

El Grupo de Estudio Alternativos del Sur, se ha volcado a la generación, producción y reflexión de las relaciones sociales y las manifestaciones del poder en diferentes atmósferas de la actividad humana. En consecuencia, creamos la Revista *Re-Concepto* con el propósito de contribuir a la creación individual del pensamiento autónomo y libertario. Bajo estas dos coordenadas, nos sumamon al III Encuentro CEAPEDI-Comahue con el espíritu de fomentar el intercambio de perspectivas desde nuestras experiencias con *Re-Concepto* y GEASUR.

PROPUESTA DE POSGRADO EN ESTUDIOS CULTURALES Y DECOLONIALES DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO. UACM

La propuesta de Estudios Culturales y Decoloniales se inscribe en el proyecto del grupo modernidad/

colonialidad y busca dar cuenta del vacío que existe en México de espacios que construyan investigadores, cuya formación se base en la articulación de la reflexión intercultural y geopolítica. Esta propuesta surge a cabo tres años de debate entre académicos de distintas disciplinas sociales y la realización de proyectos de investigación con aproximación intercultural que develaron la necesidad de configurar un programa académico que, entre otros objetivos, se oriente a desmontar la formación disciplinarias de las nuevas generaciones de investigadores en las ciencias sociales del país.

GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIO, FORMACIÓN Y ACCIÓN FEMINISTA (GLEFAS) CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES

Somos un grupo de activistas y pensadoras críticas, que decidimos articularnos para impulsar un espacio regional desde el cual retomar una reflexión y una mirada situada desde el contexto latinoamericano.

Promovemos la investigación, la formación y la acción feminista, y estamos particularmente interesadas en alentar la producción de marcos conceptuales situados histórica y geopolíticamente para el desarrollo y el fortalecimiento de los movimientos feministas, socio-sexuales, antirracistas y anticapitalistas desde posturas contrahegemónicas. Nuestra actuación atiende a lo regional-latinoamericano, desde una mirada que pretende ser descolonizadora y desde una matriz imbricada de opresión, promotora de la articulación entre el feminismo y otras propuestas emancipadoras. Líneas de actuación: Formación, Articulación y promoción de espacios de debate, Investigación y publicaciones. Estamos en: www.glefas.org.

TEJIENDO DE OTRO MODO: FEMINISMO, EPISTEMOLOGÍA Y APUESTA DESCOLONIAL EN ABYAYALA. LAPI (LATIN AMERICAN POLITICAL IMAGINARIES GROUP/ GRUPO DE IMAGINARIOS POLÍTICOS DE LATINOAMÉRICA) DE LA UNIVERSIDAD DE NORTH CAROLINA EN CHAPEL HILL, USA Y GLEFAS (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ACCIÓN FEMINISTA)

Esta iniciativa surge para visibilizar las contribuciones del feminismo a la teoría decolonial y las especificidades de un feminismo decolonial. Nace de diversas actividades en las que hemos establecido diálogos con diferentes feministas decoloniales, y de la compilación de un libro que incluye textos de distintas escritoras que contribuyen a la configuración de un campo teórico/político feminista decolonial. La presentación se enfocará en las preguntas y reflexiones que nos llevaron a pensarnos este trabajo colectivo y en algunos de los principales aportes que el feminismo decolonial le hace a una apuesta decolonial que se piensa retos del presente y la construcción de otros futuros.

GRUPO DE INVESTIGACIÓN ACTIVISTA "FEMINISTAS CHI'XIS" UBA/ IIEGE/GLEFAS. CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES

Somos un grupo de estudio e investigación conformado por docentes y estudiantes activistas provenientes de antropología, letras, filosofía y ciencias sociales. Llevamos a cabo la investigación "Dependencia, colonialidad y rupturas epistemológicas en los feminismos latinoamericanos" cuyo propósito consiste en develar la colonización discursiva y la colonialidad en las epistemologías de los feminismos latinoamericanos a través del análisis de la producción de conocimiento y marcos teórico-conceptuales sobre los que se asienta. Nos acogemos al programa crítico iniciado por las feministas poscoloniales y descoloniales, el proyecto modernidad/ colonialidad y el

pensamiento y práctica de las corrientes subalternas, antirracistas, anticapitalistas, autónomas y contra el régimen heterosexual del feminismo de color en los EE.UU. y en Abya Yala.

SI ES POR UNA, ES POR TODAS - MULTISECTORIAL DE MUJERES DE CIPOLLETTI, RÍO NEGRO

"Nos duele cuando avanzamos, pero si no avanzamos nos duele más" dice la bandera donde pueden apreciarse los rostros de Verónica, Paula y Ma. Emilia, nuestro origen como Multisectorial se vincula con ellas y sus asesinatos. Este Feminicidio constituyó un punto de llegada de una larga serie de excesos de clases cuasi-feudales de la ciudad. Como punto de partida, significó de un fuerte disciplinamiento social basado en la impunidad reinante con 13 asesinatos de mujeres sin resolver. Sin embargo, este acontecimiento al mismo tiempo que elemento de silenciamiento fue fundamento de gestación de resistencia y lucha de mujeres por mujeres, niñas y niños.

EQUIPO DE MAPEO CULTURAL PARTICIPATIVO CENTRO DE EDUCACIÓN POPULAR E INTERCULTURAL (CEPINT) - FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN - UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE.

Proyectos: Relevamiento Socioantropológico Histórico y Mapeo Cultural sobre la persistencia y proyección del Lof Paichil Antriao. Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (ODHPI) con el apoyo de IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas), Mapeo cultural participativo: Bases culturales y territoriales para la elaboración de planes de vida comunitarios. Facultad de Ciencias de la Educación (FACE) - Universidad Nacional del Comahue (UNCo), en el marco de Proyecto Diversidad Cultural e Intercul-

turalidad en Educación Superior en América Latina. UNESCO - IESALC. Herramientas de mapeo cultural participativo para comunidades mapuce.

Los mapas constituyen artefactos de saber-poder que han obrado en la construcción de la diferencia colonial y la legitimación de las definiciones estatales del territorio. El mapeo cultural participativo constituye una estrategia que articula la producción de saberes comunitarios sobre el territorio con la elaboración de 'otras' cartografías, permitiendo una reocupación del espacio a partir de su visualización en mapas elaborados participativamente y usados como instrumentos legales y como herramientas de fortalecimiento cultural. Desde esta perspectiva, hemos trabajado en la realización de mapeos en territorio mapuce de los lof Paicil-Antriao y Kinxikew.

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN: INTERCULTURALIDAD, EPISTEMOLOGÍA Y DECOLONIALIDAD: LA EMERGENCIA DE "OTROS" SABERES EN LAS LUCHAS MAPUCE POR EDUCACIÓN, TERRITORIO Y CULTURA DEL CENTRO DE EDUCACIÓN POPULAR E INTERCULTURAL (CEPINT) - FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN - UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE.

El Pueblo Mapuce en Neuquén procura inter-culturalizar el estado y la sociedad proyectándose con alternativas propias hacia una nación pluricultural. Uno de los desafíos implicados se relaciona con el reconocimiento, la validación y la legitimación de los saberes que entran en juego para afianzar y proyectar la autonomía y autogestión mapuce. Desde una perspectiva que articula dimensiones epistémicas, teóricas y pedagógicas, nos preguntamos acerca de los saberes que se construyen en procura de una educación otra, un territorio otro, un medioambiente otro, un derecho otro,

un turismo y representación del patrimonio otro, dimensiones en las que vemos implicada la posibilidad decolonial.

ÁREA JURÍDICA DEL EQUIPO DIOCESANO DE PASTORAL ABORIGEN (EDIPA) ZAPALA, NEUQUÉN, ARGENTINA

Desde el EDIPA acompañamos al pueblo Mapuche desde hace más de 25 años, compartiendo sus luchas por la tierra y defensa de su cultura, aprendiendo desde su cosmovisión la cual le da sustento y existencia a su propia cultura. Si bien es un Equipo que pertenece a la Iglesia Católica, compartimos de manera fraterna la Espiritualidad de cada uno enriqueciéndonos mutuamente buscando dejar de lado las diferencias y caminar juntos hacia un mundo más justo y hermano.

CENTRO DE ESTUDOS CULTURAIS AFRICANOS E DA DIÁSPORA (CECAFRO) PROJETO DE PESQUISA DECOLONIALIDAD DE CORPS Y SABERES: ENSAIO SOBRE LA DIÁSPORA DEL EUROCENTRADO", PUC/SAO PAULO, BRASIL

A modernidade, processo civilizatório marcado pelo Iluminismo e cartesianismo, disseminou seus cano-nes nos mundos Africanos e Ameríndios. Modernidade e colonialidade, face e contraface de processos históricos, se constituíram impondo poderes e saberes na lógica ocidental, negando repertórios de memórias, línguas e escritas, desconsiderando corpos e saberes de culturas consideradas primitivas e atrasadas. A ciência e a razão preponderantes na epistemologia da civilização ocidental cristã refutaram escritas perfor-máticas e tradições orais enquanto fulcros de cognição. Nesta pesquisa questio-namos a epistême colonial discutindo perspectivas de decolonialidade pedagógica; de patrimônios, acervos e arqueologia de saberes ocidentais; de discursos histori-

cos; de festas e culturas; de ritmos, corpos e imagens em diásporas do eurocentrado.

Presentaron: María Antonieta Antonacci junto a Priscila Dias Carlos, María Telvira da Coinceicao, Celia Regina Reis da Silva, Víctor Martins de Souza, Helenice Moreira Dias.

EQUIPO DE SALUD MAPUCE "BAWENTUWVH ZUGU", NEUQUÉN, ARGENTINA

BAWENTUWVH ZUGU surge al amparo del fortalecimiento institucional del Pueblo Mapuce en la provincia de Neuquén, hace diez años. Sus acciones:

- Ejercicio del sistema de salud, como parte del Kvme Felen / Plan de vida del Pueblo Mapuce.
- Fortalecimiento de lazos interculturales con otros sistemas de salud
- Atención de pacientes
- Realización seminarios, talleres, foros sobre Sistema de Conocimiento Mapuce
- Asesoramiento de nuestra máxima autoridad a proyecto provincial de construcción de un Centro de Salud Intercultural en Aluminé
-Proyección de un Centro de Salud Mapuce, abierto a la sociedad toda en futuro territorio comunitario en Neuquén Capital.